خطأ في التفسير

وحيد الدين خان

Rs. 150/-

خطأ في التفسير

وحيد الدين خان

الطبعة الأولــى باللغة الأردية ١٩٦٣م

الطبعة الثانية باللغة الأردية ١٩٨٧م

الطبعة الأولى باللغة العربية ١٩٩٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

خطأ في التفسير

إنه لأمر شاق عليَّ أن يطبع هذا الكتاب ..

كم وددت أن أخلو بنفسي بعد طباعته

في مكان لا يراني فيه أحد حتى ألقى اللّٰه عز وجل...

وحيد الدين

مقدمـــة

لقد طبع هذا الكتاب للمرة الأولى عام ١٩٦٣م، فلقى قبولاً واسعاً، حتى نفذ من المكتبات، ومن ثم توالت الطلبات من أجل إعادة نشره، ونظرا لأسباب عديدة فإن طبعته الثانية قد تأخرت، ثم صدرت بعد عشرين عاماً، دون أي تغيير أو إضافة سوى قليل من التنقيح من الناحية اللفظية، أو إدخال للملحق في صلب الكتاب.

وقد أثبت في الكتاب نص المراسلات التي كانت بيني وبين المسؤولين في الجماعة الإسلامية، دون أن أجد ردا منهم وبعد طباعة هذا الكتاب، التزم جميعهم الصمت، سوى ما جاء في المجلد الرابع من تفسير (تفهيم القرآن) للأستاذ المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) والذي صدر بعد كتابي (خطأ في التفسير)، حيث ورد في تفسير آية ﴿ أقيموا الدين ﴾ من سورة الشورى ـ في سبع صفحات بالمقياس الكبير تقريبا ـ ما يدل على أنها رد على الكتاب ـ خطأ في التفسير ـ، فالتفسير الذي ورد تحت هذه الآية حافل بأسلوب الرد المتعمد كقوله (.... فضلا عن أن يعتقده أحد أنه هدف الرسل الوحيد) (... أكثر شيء يتعارض معه هذا الخطأ في التفسير).

فكتبت رسالة إلى صاحب (تفهيم القرآن) بعد طباعته، ذكرت فيها: إذا كان ما كتبته ضمن تفسير سورة الشورى هو رد على كتابي، فإني سأتولى الرد عليه، لأنه لا علاقة له بالموضوع، فكتب إلي رسالة يذكر فيها أن ذلك ليس ردا عليّ. وأعتقد أن ذلك عدم جرأة من الأستاذ، فهو لم يعترف بأن ما كتبه ضمن (أقيموا الدين) هو رد عليّ، ولكني مع ذلك فقد أرسلت إليه كتابي (واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام) بواسطة بعض الأصدقاء، وقد استلمه الأستاذ المودودي في حياته كما تفيد الرسالة المؤرخة في ٥/ ٢/ ١٩٧٩.

وقد رد على كتابي بعض المسئولين الآخرين، وكان من بينهم الشيخ عامر العثماني المتوفى (١٩٧٥م) ولكنه لم يرد على الاعتراضات العلمية، بل أراد التعريض بكتابي (خطأ في التفسير) وذكر أنه ليس أهلاً للرد عليه، وذلك حين نشر مقاله الطويل في المجلة الشهرية

(التجلى) في بداية العام ١٩٦٥. وقد رددت عليه بمقال تحت عنوان (النقد أو التشهير) نشر في المجلة الشهرية (النظام) في ديسمبر ١٩٦٥م، ونقلته بعض المجلات الأخرى فيما بعد، وفي المقال فندت آراء السيد عامر العثماني بأسلوب علمي محض، ثم نشر المقال في صورة كتيب بعنوان (التعليقات).

إثر مقالي هذا لزم السيد عامر العثماني الصمت حول هذا الأمر، وبقى بعدها عشر سنوات على قيد الحياة، إلا أنه لم يكتب شيئا حول مباحث (خطأ في التفسير). إلا أنه لم يلبث أن أدرك خطأه في هذا المجال، فاستدرك ذلك الخطأ في العدد الخاص من مجلته (أغسطس ١٩٦٦م) والذي ورد فيه ذكر عدد من الشخصيات الهامة مع ذكر للأستاذ المودودي وأول موضوع في هذا العدد الخاص كان يخصني، إذ استخدم فيه السيد العثماني كلمات رائعة للتعريف بكتابي (الإسلام يتحدى) حتى أظن أنه بذل كل ما لديه من كلمات وعبارات للتعريف والإشادة به.

أظن أن الأمر نفسه كان مع الأستاذ (جليل أحسن الندوي) المتوفى ١٩٨١ م لأنه سلك مسلك المستهزئين في بداية الأمر بكتابي (خطأ في التفسير) ولكن حين صدرت مجلة (الرسالة) ١٩٧٦م ، أشاد بها وقدرها ، وأشار إلى أن الرسالة ـ وتلك حقيقة بينة ـ إنما صدرت لتعرض التصور الديني الذي تم توضيحه في كتاب (خطأ في التفسير) والأستاذ جليل أحسن لم يكن من قرّاء المجلة فقط، بل كان من المشترين لها، كما كتب بخصوصها عدة كتابات مشجعة، أحس من خلالها أنه أصبح من المؤيدين لهذه المجلة من غيرالإعلان عن ذلك.

وثمة أشخاص آخرون من بين الجماعة قاموا بترديد عبارة (الخطأ في التفسير) دون أن ينقلوا من كتابي عبارة يردون عليها، ولكنهم افترضوا بعض الاعتراضات، وأنشأوا يردون عليها، واطمأنوا معتقدين أنهم قاموا بالرد على (خطأ في التفسير).

والواقع أن مثل هذه الردود إنما تعد رداً عليهم لا على غيره، لأنهم كانوا على يقين تام بأنهم لو نقلوا عبارات من (خطأ في التفسير) فسوف تكشف أخطاءهم العلمية، لذا فإنهم قد وضعوا الاعتراضات الفرضية وأجابوا عليها، وظنوا أنهم قد ردوا على كتابي (خطأ

في التفسير) ولكن الحقيقة أن ردودهم إنما كانت على مفترضاتهم لا على (خطأ في التفسير).

إن الفكرة التي تمت مناقشتها في كتاب (خطأ في التفسير) قد دحضت على ضوء الاستدلال العلمي، ولكنهم يجحدون الأعتراف بذلك تعصبا، وحين حلت بهم الهزيمة على مستوى الدليل، قاموا بعمل منظم من أجل التشهير بسمعة المؤلف، لقد عجزوا في ميدان نقد الفكرة فسلكوا طريق الحط من شأنها. ليتهم يدركون أنهم بذلك إنما يستضعفون قضيتهم، ويثبتون أنهم لم يفلسوا علميا فحسب بل أفلسوا على المستوى الأخلاقي أيضا.

يقول اللّه تعالى في كتابه الكريم: ﴿ وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون ﴾ (فصلت: ٢٦).

ففسر ابن عباس (الغوا فيه) بـ (عيبوه) (تفسير ابن كثير/ الجزء الرابع ص ٩٨) أي: عيبوا القرآن ومن نزل عليه، فعلم من هذا التفسير أن للتعبير عن الأفكار طريقان: (طريق النقد) و(طريق التعييب) والنقد هو الرد بالبينات والأدلة الواضحة، بينما التعييب هو الاتهام والإفتراء على المنتقد، وطريقة النقد طريقة إسلامية، إذ يحق لكل إنسان أن يستعرض أفكار إنسان آخر في ضوء الأدلة والبراهين، أما طريقة التعييب فهي طريقة غير إسلامية، ويشير القرآن إلي أنها طريقة الكفرة، والذين يسلكون مسلك التعييب عليهم أن يتبينوا إلي من ينضمون؟!

(وحيد الدين)

١٦ أكتوبر ١٩٨٦

* * *

تمهيــد

إنما تؤلف الكتب ـ في الغالب ـ هذه الأيام لغرضين: الغرض الأول:

تسلية القرّاء، والغرض الثاني زيادة المعلومات. وسقط من هذه القائمة غرض هام ألا وهو (الكشف عن الحقيقة) وهذا هو الهدف من تأليف هذا الكتاب.

وكل ما تطالعه في الصفحات القادمة، إنما القصد منه (بيان التفسير الصحيح للدين) وليس بيانا للتفسير الخاطئ لأحد. إلا أن هناك طريقتان لتقديم التفسير الصحيح، الأولى: أن يقدم بصورة مجردة، والثانية: أن يتم عرضه وتوضيحه مقابل التفسير المتداول، فمن الناحية العلمية تكفي الطريقة الأولى، ولكن الطريقة الثانية أكثر انسجاماً لأنها علمية وتحصل الفائدة عن طريقها بصورة أفضل.

لو بلغ هذا الكتاب بأحد إلى دراسة الحقيقة وفهم الدين فهما صحيحا، فهذا مما يسعدني، وأسأل الله عز وجل أن يحقق لي هذا المطلب.

إن التفسير الذي نحن بصدد الرد عليه ليس تفسيراً متداولاً في حلقة معينة، ونحن نسعى من أجل إصلاحه فحسب، بل الأمر أعظم من ذلك، فهو نوع من التحدي، وهذا الكتاب رد على هذا التحدي، فما ألف في ضوء ذلك التفسير ـ كمقدمة المصطلحات الأربعة ـ يعلن صراحة أن السلف لم يفهموا الدين فهما صحيحا. فإذا شاهدنا بمنظار ذلك التفسير وجدنا أنه لم تقم في التاريخ الإسلامي كله أية حركة بتجديد حقيقي للدين، كما هو هدف هذا التفسير، وقد قام بعض النابهين من أعضاء هذه الحلقة بتقديم وقائع تاريخية تؤيد هذا التفسير، ولكن كل تلك الجهود صناعة للتاريخ لا كتابة له.

إن خلاصة ذلك التفسير هي بيان عدم الثقة في تصور السلف للدين، والتأكيد على أنهم لم يقوموا بخدمة الإسلام كما ينبغي، وأنا لا أتردد في الاعتراف بإمكان خطأ السلف

في فهم بعض الآيات والأحاديث، وبعبارة أخرى، إمكان سهوهم في تعيين نوعية جزء من أجزاء الدين، فإمكان الخطإ أمر مسلم به، ولكن الأمر الذي لا يمكن التسليم به أبدا هو أن نقول أنهم أخطأوا في فهم الدين، أو في اختيار الطريقة الصحيحة لخدمة الدين.

إن كتابي هذا يدافع عن السلف ويدفع عنهم كل الشبهات التي ألصقت بهم، وسأقوم للدفاع عنهم رغم ضعفي وقلة حيلتي. وإزاء ذلك يغمرني إحساس هو عندي ألذ وأطيب من جميع نعم الدنيا ولذاتها.

وأذكر هناك ما حدث لي في ٧ مارس ١٩٦٣ م، حيث كنت منشغلا في تلك الأيام بتحقيق الأدلة التي اعتمد عليها صاحب كتاب (المصطلحات الأربعة في القرآن) كنت في القاعة الوسطى من المكتبة في أعظم كره، وتحيط بي من كل جانب كتب التفسير والحديث والفقه والتاريخ وعلم الكلام واللغة، وكان الوقت وقت الظهيرة، حيث أغلقت أبواب المكتبة الخارجية، وانصرف الناس إلى منازلهم، وأنا في عزلة تامة مع الكتب، منهمك في المطالعة، حتى شعرت وكأنني بلا دم، وعندما قمت لأرد تفسير ابن جرير الطبري وأتناول كتاباً آخر، أصابني دوار لشدة ضعفي، لا أدري من أين أخذت الكتاب، هذه الغرفة أعرفها تماماً منذ زمن بعيد، ولكني بقيت قائما لا أدري أين مكان الكتاب، فلما ذهب الدوار عني عرفت أن الرف المطلوب هو في هذا الاتجاه.

وبعد برهة من الزمن، وحين عاد لي وعيي شعرت أنني قد قطعت شوطا بعيداً أتبادل الآراء مع السلف في هذا الصدد، وأنني تعبت سيرا، ولكني أجد متعة ولذة مع هذا التعب والضعف، لقد عرفت رأيهم، والآن أنا في موقف يؤهلني للرد على هذا الاتهام الموجه إليهم بكل ثقة، وخيل إليّ أن هذه الرفوف وما فيها من كتب هي أرواح السلف واقفة ورائي، وأنا أخوض غمار الدفاع عنها رغم ضعفي وقلة حيلتي.

وبهذا المشهد التخيلي نسيت التعب والجوع والعطش. وعدت مرة ثانية إلى المطالعة، واستمر بي الوقت حتى المغرب.

وقبل أن أعرض لتحليل هذا التفسير ونقده ـ كما سيأتي في الصفحات القادمة ـ أريد أن أنبه إلى بعض الأمور، والتي دفعتني إلى الانقطاع عن الجماعة. لقد أشار عليّ

البعض ـ قبل أن أعلن انفصالي عن الجماعة ـ بألا أثير هذه القضية المختلف عليها، بل أقدم بين الناس حديثا إيجابيا عن مقتضى القرآن والسنة.

إنني أقدر هذه النصيحة المخلصة، ولو قبلتها لاختلفت نوعية عملي، ولما انفصلت عن الجماعة، لقد كانت الفرصة مهيئة لي تماما لكي أتحدث في وسط الجماعة، ولكني أردت الانفصال الذي أدى أخيرا إلى نشر هذا الكتاب الذي بين أيديكم لغرضين:

الأول: أن ذلك ليس من الأمانة، خاصة أن الجماعة قامت على فكرة الأستاذ المودودي، واعتبرت مؤلفاته لأسباب تاريخية شرحا موثوقا به لفكرة الجماعة، فالذي يريد شرح الدين في صورة لا تطابق هذه المؤلفات هو خائن للجماعة، لأن منبر الجماعة لنشر فكرتها وليس لنشر أفكار الآخرين.

ولذا فإنه أصبح غير ممكن الاستمرار في عملي مع الجماعة إلا في حالة واحدة، وذلك عندما تعلن الجماعة أن مؤلفات المودودي ليست شرحا معتمدا لفكرتها. ولكن كما سيتضح في مراسلة أمير الجماعة، أنهم لم يقبلوا بذلك، فما كان لي إلا أن أنفصل عنهم لأقول ما أريد.

الثاني: لقد بقيت سنوات مع الجماعة، وقمت بأعمال في مجلة (الحياة) فأيقنت أن الأعمال الإيجابية لا تثمر كثيرا في هذه الحالة، والسبب في ذلك هو ذلك التحديد الذي تميزت به مؤلفات المودودي، والخطأ الذي جاء في هذه المؤلفات يختلف عن الأخطاء التي وردت قبل ذلك، ففي هذه المؤلفات تجد الدعوة إلى الإيمان بالدين كله، لم تزد شيئا على مجموع الدين ولم تنقص شيئا، غير أن الإعتبار الأصلي (الصحيح) لأجزاء الدين قد تغير في تفسيرها وإيضاحها والمتأثرون بهذا التفسير يعتقدون بمجموع الدين ولكنهم لا يقبلونه كما يجب عليهم.

يخبرنا القرآن والحديث أن الشيء المطلوب هو التعلق بالله والخوف من عذاب النار، فيجب أن نعمل به وأن ندعو الناس إليه، فقالوا أن التعلق بالله واليوم الآخر إنما للتربية، وصارا ضمن هذا التفسير بمنزلة أسس تربية الأعضاء، وليس هذا فحسب، بل أصبحت القضية الأساسية هي (إقامة الانقلاب في الدنيا) أما الخوف من العذاب واليوم الآخر وغيرها أصبحت توجههم نحو العمل والهدف إذا قاموا للانقلاب العالمي أو ملكوا زمامه بعد الانقلاب.

ليس معنى ذلك أن الجماعة إنما تستهدف الدنيا والنجاح فيها بدل الفوز بالآخرة، إن

غايتها الحقيقية هي الفوز في الآخرة، ولكن ما هي السنن المتبعة لنيل هدف الآخرة؟ لقد أخطأوا في تصورهم لذلك. فمثلا لو تبنى أحد هذه النظرية (الإستيلاء على القوى المادية الدنيوية هي الوسيلة للفوز في الآخرة) وراح يعمل ويسعى لذلك، فيقال إنه مصيب باعتبار استهدافه لرضى اللّٰه في الآخرة ولكن ما هو السبيل لنيل هذا الرضى؟ وبعبارة أخرى، لقد أخطأ في تصوره هذا.. والمعبر عنه بهذه العبارة: (لِمَ نسعى في الدنيا؟ لنفوز برضى اللّٰه في الآخرة..).

إن نتيجة هذا التفسير أن يبقى التعلق باللّٰه واليوم الآخر ومثل هذه الأشياء موجودة ضمن برامج الجماعة، ولكنها لا تأخذ الاعتبار الحقيقي بين أهلها، وهي تتناول كبحث للتربية، ولا تأخذ اعتباراً حقيقياً في أذهان الناس، ومثل الذين تأثروا بهذا التفسير كمثل وعاء كان في وضع مقلوب أو مائل، فمن الظاهر أنك إذا صببت فيه الماء، فإنه يسيل عليه ولا يدخل فيه سوى القليل..

إذاً ما أقوله عن الخوف من اللّٰه، والتفكر في الآخرة، هي أمور لا يرفضها هذا الذهن، بل يقرؤها ويستمع إليها راغبا فيها، ولكن هذه المؤلفات إنما تصوغ الذهن في شكل لا يسيغ معه مثل هذه الأشياء في وضعها الصحيح، بل كل ما يقال من هذا القبيل للتربية. ومعلوم أن الدين والفطرة متطابقان تماما، فلو زاغت الفطرة لا يدخل الدين في الإنسان صحيحا، إذ لا تؤثر هذه الأشياء في الفطرة تأثيرا حقيقيا رغم قراءتها والاستماع إليها، ولا تأخذ الاعتبار الحقيقي الذي كان لها.

لأجل ذلك أيقنت أن الأسلوب الإيجابي غيرنافع، ولابد من النقد المباشر للتفسير الخاطئ، وتحقيق خطئه، ثم توضيح التفسير الصحيح في مقابله، وبدون ذلك لا يمكننا توضيح الفكرة المطلوبة.

ولست أزعم أن أعضاء الجماعة سيقبلون قولي ويرجعون عما هم فيه الآن بعد انتقادي لهم. لم يحدث هذا في التاريخ ولن يحدث الآن، لقد مضى على كيان الجماعة ربع قرن، وكثير من الناس انضموا للجماعة وهم في سن الشباب، والآن هم قد بلغوا من الكبر عتياً، وإذا مضى على فكرة هذا الوقت من الزمن فلا يمكن الرجوع عنها، فالناس إنما يشغفون بأفكارهم إلى درجة أنهم لا يتصورون الصدق أو الصحة في غيرها، والجماعة دخلت هذا المستوى تقريبا، وأخذت اعتبارا تاريخيا أكثر من كونها حركة، حتى أنه لا حاجة لأي

دليل من أجل قبول أفكارها، إنه كثير ما يتابع المرء سيره في منهجه السابق بعد عجزه في مجال البرهان، وكأنه لا حقيقة فوق الحقيقة التي يؤمن بها. وللجماعة أيضا مكانة في المجتمع لمضي زمن طويل عليها، ولها حلقات واسعة الإنتشار بين فئات متنوعة من المسلمين، وهذا أيضا عائق أمام عزم جديد سواء أكان ذلك على مستوى شعوري أو غير شعوري.

وهذا مثل يوضح القضية: فالشيوعية حقيقة واقعية، وقد أخفقت في ميدان البينة والدليل، فالرئيس السابق للحزب الشيوعي في يوغسلافيا ونائب الرئيس ميلوان جيلاس (Miloan Djilas) الشخصية المعروفة في العالم الشيوعي، حين صدر كتابه في لندن ١٩٥٦م بعنوان (الطبقة الجديدة New Class) كان له ضجة في العالم، وقد نشر مقال آنذاك للتعريف به في مجلة (رايدر دايجست) بعنوان (الكتاب الذي هز العالم الشيوعي) ولكن رغم ذلك فإن فكرة الشيوعية ما زالت تجد لها اتباعا حتى اليوم، بل إن إقبال الناس عليها يتزايد كل يوم. وطالما هذه هي طبيعة الإنسان فإني لا أحلم بغير هذا.

ورغم ذلك فإني قد عزمت على طباعة الكتاب لأسباب هي:

١ - نظرا للعلاقة التي كانت تربطني بالجماعة، والتي استمرت خمس عشر سنة، فقد رأيت أن للجماعة عليّ حق النصح لها، ولا يمكن القيام بهذا العمل وأنا في وسط الجماعة، مما اضطرني إلى الإنفصال عنها لأداء هذه الفريضة.

٢ - إذا تمكنت أية فكرة من أذهان الناس فإنها لا تغير الناس بأسرهم، بل تبقى بعض القلوب الخفاقة إذا عرض عليها الحق تتأمل فيه، ثم تقبل عليه، ومثل هؤلاء موجودون بين أعضاء الجماعة، كما هو الحال في الجماعات الأخرى، وهؤلاء محور أملي.

وفي الواقع لإجل هؤلاء قمت بهذا العمل الشاق عليّ.

٣ - كثير من الناس على صلة بالجماعة، يقرأون منشوراتها ويرغبون فيها، وهم لها من الناصحين، ولكن رغم ذلك في صدورهم عقدة لما تحل، فهم مع اتصالهم التام بالجماعة إلا أنهم لا يجدون دافعا للدخول فيها والانخراط معها، بل يجدون في أنفسهم صراعا مبهما. وكتابي هذا سيكون لهم ردا وجوابا إن شاء اللّه.

إن كلام الأستاذ (التهانوي) يعبر في الغالب عن رأي جميع علماء الهند والباكستان الذين لم يقبلوا الانضمام إلى الجماعة. لقد كان لديهم تصور للدين توارثوه كابرا عن كابر

وتلقوه من المعاهد الدينية والكتب الإسلامية، فإذا درسوا بعد ذلك كتب الأستاذ المودودي وجدوا أن الفكرة التي نشأت في أذهانهم عن دينهم الموروث تأبى قبول هذه المؤلفات، لذلك فهم يقومون ضدها ويخالفونها. ولكن ذلك كان تحت شعور مبهم فحسب، فهم لا يقبلون هذا التفسير لأنهم لا يجدونه موافقا لتصورهم الديني الخاص، ولكن ما هو سبب عدم الاتفاق؟ هذا ما لم يصلوا إلى حقيقته بعد.

٤ – ومنهم من قام بتعيين الخلاف، دون أن يبذل وقتا طويلا لهذه القضية وهؤلاء لم ينجحوا في إيجاد سر الخطإ، لأن الحوادث التي حدثت في التاريخ – حتى هذا اليوم – للإساءة إلى الدين ، هي – في الغالب – كانت بزيادة في الدين أو بالنقص منه، فقاسوا بدون شعور هذا التفسير الذي يأباه ذوقهم الديني على الأخطاء السابقة، بينما هو يختلف عن جميع الأخطاء السابقة تماما، فليس خطأ هذا التفسير أنه زاد أو انقص شيئا من الدين، بل خطؤه أنه لم يوفق في وضع مختلف أجزاء الدين في مكانها الصحيح، مثلا بعض المقتضيات مطلوبة تبعا للظروف الخارجية، قد جعلها هذا التفسير من حقيقة الدين.

إنه انحراف خفي ودقيق، ولكن علماءنا لم يدركوا هذا الفرق، وراحوا يبحثون فيه عن انحرافات كانت في الفرق الضالة السالفة، ولم يكن الأمر كذلك في الواقع، فاعترضوا باعتراضات تافهة لا حقيقة لها، مثلهم كالمحامي الذي كانت دعواه محكمة، ولكن لم يوفق في الدفاع عنها لعدم فهمه للدعوى جيدا.

لقد أساءت تلك المقالات التي نشرت للرد على الجماعة من ناحيتين:

الأولى: دخل في أصحاب الجماعة زهو نظري، حيث أيقنوا بعد الانتقادات الواهية الموجهة إليهم، أيقنوا أنهم على الحق، وأن معارضيهم على خطإ.

الثانية: أن الجبهة الصحيحة فقدت قدرتها على التأثير بسبب ضعفها، وإحساسي أن هذا الكتاب سيوفر لهم مغزى جديدا..

٥ – وأخيرا.. حتى لو لم تكن هذه الأمور كلها فإن وجداني يقول: (إن الدين قد جرح) وهذا الأمر يكفيني للقيام بإيضاح أمر الدين، لأن تفسير الدين وإيضاحه مطلوب في حد ذاته.

(اعتــذار)

في نهاية هذا الباب اعتذر إلى زملائي ممن كانت تربطني بهم علاقة منذ خمسة عشر عاماً، الذين يعرفونني وأعرفهم، من الطبيعي أنهم يتأذون بطباعة هذا الكتاب، ولكني بالله أتألم أكثر منهم، وهذا الكتاب لا أعتبره إلا واجبا غير مستحب..

ولست أقصد بهذا الكتاب الشكوى من أحد، ولا علاقة له بشخص أو أشخاص، بل الشكوى في الواقع من مؤلفات الأستاذ المودودي التي تضمنت تفسيراً للدين، أما الأشخاص الذين يذكرون في هذا المضمار لأجل دفاعهم عن المؤلفات، لو تبرأوا منها فلا حاجة للرد عليهم، بل أسحب دعواي عنهم حينئذ.

إنني أشعر أن تفسير الدين كما ورد في مؤلفات الأستاذ المودودي، بعيد عن التصور الصحيح للدين، فرغم أن أجزاءه هي نفس الأجزاء التي يتكون منها الدين الإسلامي إلا أنها أخذت بنية جديدة مختلفة أصيب الدين إثرها بجروح خطيرة.

وطبيعي أن يبدي المرء أحاسيسه، إذا شعر بمثل ذلك تجاه مؤلفات مؤلف ما، فمن وجد الدين مجروحا لا يمكنه الصمت عن ذلك. وكثير من الناس متعلقون بهذه الحركة ومؤلفاتها وتشكلت فكرتهم طبقا لهذه المؤلفات، وهم لا يزالون يسعون من أجلها ولا يألون جهدا في سبيل نشرها، وهؤلاء يدخلون في قائمة الخصم وأنا لا أجد في نفسي شيئا نحوهم، إنما هدفي هو المؤلفات فحسب لا أفراد الجماعة أو قالبها التنظيمي.

ونشر الرسائل أيضا في هذا المضمار قد يؤذي أحدا ما، ولكن هذا أمر لا مناص منه، ليعلم القراء ويتبينوا أني لم أتناول القضية من طرف واحد في الخلوة، بل تلك هي نتيجة الحوار الطويل بيني وبين أنصار هذه الفكرة من ذوي المكانة في الجماعة، ثم قررت بعدها طبع كتابي، لأنه لا سبيل إلى عمل آخر. ولو لم أنشر هذه المراسلات فلا أحد يدرك هل الحجة علي أم عليهم، فضلا عن أن المراسلات تدعم وجهة نظري وتبين أني جاد في شعوري (أن الدين قد جرح) وأن ما عزمت عليه من نشر هذا الكتاب صحيح لا غبار عليه.



الباب الأول

الحوار والمراسلات

الحوار مع أعضاء الجماعة

بقيت في الجماعة الإسلامية مرتبطا بها طيلة خمس عشرة سنة، ثم قدمت استقالتي في ١٥ أكتوبر ١٩٦٢م، لكنها لم تقبل إلا في ٢٥ أبريل ١٩٦٣م كما تفيد رسالة قيم الجماعة. إلا أن هذا الانفصال لم يحدث فجأة بل كان وراءه تاريخ طويل من الجدل والحوار الفكري، وسوف تطالعون في الصفحات القادمة تلك الأسباب الفكرية التي دفعت بي إلى هذا القرار النهائي، ولكن قبل ذلك سوف اكشف عن المراسلات التي كانت بيني وبين أعضاء الجماعة والتي استمرت أربعة أعوام لتتبينوا حقيقة ذلك الجدل الفكري.

لقد تأثرت بالجماعة الإسلامية بعد استقلال الهند، والتحقت بها سنة ١٩٤٧م وعكفت على خدمتها عشر سنوات تقريبا. كنت أظن أنني قد وجدت ضالتي أو أني قد اكتشفت الحقيقة النهائية، فقضيت معظم أوقاتي في تسيير شئونها العملية، دون أن تتاح لي فرصة الإطلاع على مؤلفات أخرى غير مؤلفات الجماعة. ولكن مجرد أن حصلت على تفرغ للدراسة والإطلاع بدأت ثقتي بهذا التفسير تتزعزع، خاصة بعدما قضيت مدة سنتين في دراسة القرآن والخوض في معانيه، لقد شعرت لأول مرة بأن ثقتي بهذا التفسير قد تزعزعت، وطرأ عليّ شعور غريب ـ خلال دراستي للقرآن ـ دفعني إلى عدم الثقة بهذا التصور الذي كنت أحمله للدين، والذي كنت أحسبه أصدق تصور للدين.

لقد كنت في تلك الآونة أعمل في مكتب الجماعة الإسلامية الرئيسي في رامبور، وتابع لقسم النشر والتأليف، فضلاً عن كوني عضواً في مجلس الشورى المركزي، لقد كان ذلك مما أسعدني خاصة أن فرصة اللقاء بنخبة من أعضاء الجماعة كان أمراً مواتياً، فقمت بتبادل الأراء مع كبار رجال الحركة ومسئوليها بسبب ذلك الصراع الفكري الذي طرأ عليّ .. لكنني وبعد التأمل الطويل وتبادل الآراء والحوار وصلت إلى هذه النتيجة وهي أن كل الردود الشفوية والتحريرية لم تحل لي تلك الإشكالات التي أدت بي إلى هذا الصراع الفكري الذي أجده في نفسي.

المرحلة الأولى

لم لم تقنعني تلك الردود؟

يمكنك أن تتبين ذلك بما أذكره في إيجاز:

١ - بدأت حواري حول هذه القضية سنة ١٩٥٩م مع شخصية مرموقة كانت من كبار المسؤلين في الجماعة، بقيت معه مدة طويلة بين أخد ورد، لكنه لم يجبني بكلام فصل. لقد كانت لديه ـ أيضا ـ بعض الشكوك في كثير من قضايا الجماعة، فلم يساعدني في فك بعض العقد الفكرية التي ظلت تراودني.

ذات مرة كنت في نقاش معه حول آية: ﴿ ليظهره على الدين كله ﴾ فسألته: إنكم تأخذون من هذه الآية هدف الرسول أولا، وهدف أمته تبعا للرسول، والحقيقة أنه لو كان الأمر المعني في هذه الآية هو الرسالة التي أرسل لأجلها الأنبياء والرسل، فلم كان التعبير بهذه الكلمات عن رسالة خاتم النبيين دون غيره من الأنبياء والرسل؟ فرد عليّ قائلا: من الممكن أن يكون قد تغيّر هدف الرسالة إلى إظهار الدين بعد ظهور خاتم النبيين.

٢ - وشخص آخر كانت له مكانة مرموقة بين أعضاء الجماعة، تحدثت معه مرات ومرات، لكنه كان يحاول إقناعي بأن فكرتي هي فكرة الجماعة تقريباً، وأنه لا خلاف بينهما. لقد جرت هذه المحادثات من يونيو ١٩٦٠ م إلى سبتمبر ١٩٦١م وذلك في رامبور ودلهي وأعظم كره. وحتى حين تم اختياري من قبل الجماعة لإدارة مجلة (الحياة) في يوليو عام ١٩٦٠م، قدمت اعتذاري لأنني لا أرى من المناسب أن أكون مدير المجلة، وأفكاري تختلف عن أفكار الجماعة، حينئذ أكد لي أن ذلك ليس سوى شعوري الحساس إزاء أفكار الجماعة، بينما الحقيقة أنه لا خلاف بينهما، كان يريد إقناعي بأنه لابد أن أغض الطرف عنه وأقبل بإدارة مجلة (الحياة).

وكثير غيره ممن سعوا لإقناعي بأنه لا خلاف بين الفكرين إلا على المستوى اللفظي.

المرحلة الثانية

٣ - وقد جرت تلك المحادثات قبل طباعة كتابي (خطأ في التفسير) حيث دونت أفكاري وبدأت في استعراضها على الناس مكتوبة، ظانا أني سأجد عليها تعليقات أو ردودا صريحة، ولكن بدون جدوى.. لقد عرضت أفكاري على شيخ كبير في الجماعة، فرد إلّي أفكاري قائلا: لقد قرأتها بدقة، وسوف أعلق عليها بعد القراءة الثانية، وحين ألححت عليه قال لي: (أتفق معك في الأهداف وأختلف في المباحث) لقد كان ذلك في ٢١ أكتوبر ١٩٦١م، وكان اللقاء الثاني في ١٢ ديسمبر ١٩٦١م. وبعد ستة أشهر أطلعت على أفكاره، ولكن في هذه الردود والإيضاحات لم يقدم سوى نقاط الخلاف، دون أن أجد شيئا من نقاط الاتفاق.

ولا أنسى هنا أن أعبر عن شعوري تجاه هذا الشيخ، فهو الوحيد الذي اهتم به في الأمور الدينية من بين الذين أعرفهم، وأنا على يقين بأنه لو لم يكن من أعضاء الجماعة لكان تعقيبه يختلف عما صدر عنه كل الاختلاف، ولكن بالطبع إذا تكلم ضابط رسمي عن حادثة ما، فإن مكانته الإدارية سوف تغلب عليه سواء أكان ذلك بطريق شعوري أو غير شعوري، وسوف لن يتطابق كلامه مع الحقيقة إلا يسيرا.

٤ - وشيخ آخر عالم وعضو في مجلس الشورى لما قرأ أفكاري قال: كنت أظن - من خلال محادثتنا القصيرة - أنك تعترض على الأستاذ المودودي باعتبار إفراطه في تفسيره للدين، وهذا ما أراه أنا أيضا، ولكني رأيت في أفكارك ما يدل على أن المودودي قد أخطأ في تفسيره للدين، وهذا ما أخالفك فيه بشدة، وسنناقش الأمر فيما بعد. ولكن لم يأت دور التفصيل والمناقشة رغم اللقاءات المتتالية والتذكير كلما سنحت الفرصة، إنه لم يتناول أية نقطة من بحثي ليرد عليها، ولقد كان آخر لقاء بيننا في ١٧ أكتوبر ١٩٦٢م في أعظم كره، حيث أمعن النظر وأعاد مطالعة أفكاري دون أن يعلق إلا بهذه الجملة القصيرة «إنني أخالف وجهة نظرك».

٥ – وشيخ يعمل في هيئة التحرير حين اطلع على أفكاري كتب ردا عليها:

الأخ المحترم! السلام عليكم ورحمة الله

بعدما فرغت من قراءة مقالك، دعوت دعائين من أعماق قلبي ، دعاء لي ودعاء لك، قلت: اللهم ربي ارزقني فهماً صحيحاً إن لم أفهم دينك المرسل، ولاتحشرني مع الذين حرفوا في دينك مثقال ذرة، واحشرني مع الذين عاشوا وماتوا على الدين الذي جاء به محمد حبيبك ص.. ويا إلهي إذا مال عقل عبدك وحيد الدين إلى التفسير الخاطئ بعد ما أدرك التصور الصحيح فرده إلى الفهم الصحيح، ولا تحشره مع الذين ضيقوا في دينك بعدما أخطأوا في فهمه ولم يدركوا معنى خليفة الله في الأرض.

وبعد هذين الدعائين تأملت في مقالك، ولكني وجدت أن علمي البسيط لا يتفق مع هذا المقال، إن ما قدمته لا يرد عليه بكلمات، إنه يحتاج — على الأقل — إلى مثل صفحاتك، ولكن بدون جدوى، لأنك ترى أن كل الردود هي أفكار الآخرين.

وأخيرا أوجه إليك كلمات نصح، لعلك تتأمل في ضوئها:

أ ـ إنك تحمل سوء ظن بالأستاذ المودودي وبالجماعة وأنت تخفي ذلك في نفسك، والآن صببته على الأوراق .. أتحسب أنك لست مسؤولاً على ذلك! إن كثيرا من اعتراضاتك وظنونك هي افتراضات لا حقيقة لها.

ب ـ الأسلوب الذي عبرت به عن أفكارك أسلوب جارح، تبدو من خلاله خصم عنيد وقد سبقت الأستاذ (أمين أحسن) في ذلك، وتجاوزت الحد حين اتهمت بالتحريف.

ج ـ واقترح عليك أن تغير أسلوبك الجارح، وإلا فإن مقالاتك ستلاقي نفس المصير الذي لا قته مقالات الأستاذ (أمين أحسن).

٦ – وشيخ آخر عضو في مجلس الجماعة، بعدما قرأ مقالي عقب عليه بكلمات هذا موجزها: «لست مخالفا لها كثيرا، ولكني لا أتفق معها تماما أيضاً. في الحقيقة لم أخض في مثل هذه المباحث، لذلك يصعب عليّ بناء رأي حولها».

لقد وافقني في النتائج تماما، وقال: لو أصبت في تحليل النظريات لظهرت هذه النتائج قطعا. وهي قد ظهرت على الجماعة فعلاً، ولكن الآخرين ينسبونها لأسباب أخرى.

كان هذا الحوار في ٢٨ أكتوبر ١٩٦١م، ثم لقيته بعد ثلاثة أشهر في ٩ فبراير ١٩٦٢م فعلمت أنه تغيّر عما كان عليه، قال: «إنني واثق من خطئها» ورغم الحاحي عليه ليوضح الأمر إلا أنه لم يوضح شيئا. وكان اللقاء الثالث بعد خمسة أشهر في ٥ يوليو ١٩٦٢م قال فيه: لست في موقف المعلق المحقق، أجزم بعد قراءتي لها أن تفسير المودودي صواب، ربما لا أوافق فقرة فيه، إلا أنه بالجملة على حق وأنت على خطإ.

لم يأت بدليل سوى هذا، ولم يحلل شيئا من اعتراضاتي ليوضح خطأها، وحين ألححت عليه أن يأتي بالدليل أجاب غاضبا: هب أنني جاهل.

٧ – وقد واجهت رجالاً أعلنوا ـ بعد قراءة مقالتي ـ أنهم على يقين بأن تفسير المودودي صحيح، وأن مقالتي تحتوي على أخطاء وأدلة تافهة، ولكن رغم الإلحاح الشديد لم يقم أحدهم بكشف الأخطاء والأغلاط التي تحتويها أدلتي.. كما أن ردودهم ليست في المستوى العلمي، حيث لم يشفعوا دعواهم بالأدلة والبراهين، وراحوا يتعصبون لموقفهم ويعلنون أنهم على حق، وأنا على باطل، وأن ذلك واضح وضوح الشمس، لا يحتاج إلى أي دليل.. ولا تعجبوا إن قلت لكم أن هؤلاء ليسوا أعضاء عاديين، بل علماء ومسئولون كبار في الجماعة.

٨ – وكثير أولئك الأشخاص الذين قالوا لسنا في مستوى التعليق أو التعقيب، بل نتوقف عن ذلك، ويجب على الذين تعلموا الدين أن يخوضوا فيه ويردوا عليه، وسألت شيخا من بين هؤلاء: «هل تظن أن أفكاري هذه مثل تلك المقالات التي تنشر ضد الجماعة»

فأجاب: «لا. كلما تنشر مقالا ضد الجماعة أقرؤه قراءة جيدة، ولكن لا تبدو تلك المقالات شيئا يذكر إلى جانب مقالك».

فمقالي كان موضع نظر، بينما تلك الردود لم تكن جديرة بالتأمل عنده.

٩ – كل من لقتيه من أعضاء الجماعة شعرت أنه ـ بدون استثناء ـ لا يملك أي رد على مقالي، ولكن رغم ذلك لم يرض أحد بالاعتراف بعجزه أمام هذه الأفكار، سوى شخص واحد، قال معقباً على مقالي: «لقد قرأت مقالك عدة مرات وبإمعان، وأعترف بأني أستفيد منه، ولا أجد في نفسي الأهلية لنقده أو التعليق عليه». وقال «إنني أوافقك في (النتائج) و (الشبهات) مائة في المائة، غير أني لا أتفق معك فيما عرضت من الأسباب النظرية، وأجزم أن هدف الجماعة الإسلامية صواب، وليس لدي دليل على ذلك.. يمكنني أن أقول ما قاله البعض عن مقالك، ولكنني أعدها رجما بالغيب وليست ردا على انتقادك».

وقد وجدت عدة أشخاص وافقوا كل أفكاري أو معظمها..

١٠ – أعطيت مقالي لأحد أعضاء الجماعة مرتين فقرأه دون أن يعقب بشيء.

وألححت عليه أملا في أن يعقب ولكن دون جدوى، فلم يردَّ لا بالإيجاب ولا بالنفي، وفي اللقاء الأخير نطقت بهذه الكلمات: «إما أن يكون هذا حقيقة كبرى أو خداع كبير» فرد عليّ: يمكن أن يكون جانب الحقيقة أقل من الخداع.

١١ – وقال أحد الشيوخ: «لقد قمت في مقالك بإبطال أدلتنا، ولكن لا يستلزم أبطال الدليل بطلان المدلول». قلت أجل رغم بطلان الأدلة نقول بصحة الدعوى، وهذا صحيح شريطة أن يكون لديك دليل آخر، وإلا كيف يحق لك أن تدعى أنك على حق بدون دليل. فلم يرد عليّ ووعدني بمزيد من التفكير، ثم قال: «حين سلمنا بأفكار الجماعة لم نقم بفحصها، كما تقوم أنت بتحليلها، لقد كان المحرك الذي دفعنا للدخول في الجماعة هو العاطفة الإسلامية، وبعدما حثنا الأستاذ المودودي دخلنا في الجماعة ولزمناها».

١٢ – وقال شيخ آخر، إني أوافقك في انتقادك للأفكار وتفسير بعض الآيات كما أن الهدف النهائي الذي أوردته صحيح أيضا، والذي لم نفز به على المستوى العملي، وإذا تأملنا في هذا الإطار الإيجابي نخشى أن يختفي نداء (الانقلاب) و(إصلاح الدنيا) فعلى العلماء أن يستعدوا للرد على هذه الأفكار.

لقد كان هذا الشيخ من بين أعضاء مجلس القضاء في مجلس الشورى المركزي عندما تقرر أن يتفرغ عالم لمدة أربعة أشهر للرد علي أفكاري بالتفصيل، فانقلب على عقبيه عندما لاحظ جواب الأستاذ المودودي عليها، كان ذلك وقت العصر في ٢٦ يونيو ١٩٦٢م، حين قدمت إليه رسالة المودودي التي أرسلها بتاريخ ١٥ يونيو ١٩٦٢م، لقد كان جوابه بعد أن فرغ من قراءتها:

«صدق الأستاذ.. طالما الأفكار مكتوبة بشكل مفصل فلا داعي للرد عليك».

فارتعشت من الجواب، وقلت في نفسي كيف يمكن الوصول إلى الفهم الصحيح إذا كان الناس على هذا الحال من التقليد الأعمى.

١٣ – وقال أحد أعضاء المجلس الأعلى في الجماعة، ومدير مسئول في أحد الأقسام: «أتفق في الهدف واختلف في الوسائل والأسباب» وبقينا ساعة في حوار متواصل دون أن يتضح لي موضع اختلافه أو موضع اتفاقه، إنه يعترف بأنه ثمة تباين بين تفسيري وتفسير الأستاذ المودودي، ولكن يقول بصحتها أيضا.

وجرى حوار بيننا بعد ستة أشهر قال فيه: «وقع الأستاذ أبو الكلام والأستاذ المودودي وأنت في خطأ مشترك وهو أنكم تعالجون فساداً مؤقتاً، ولكن الجهود التي بذلت في إصلاح الأحوال تحولت إلى جهود لتفسير الدين بطريق لا شعوري فالشيء الذي كان يتعلق بإصلاح عملي أخذ درجة توضيح النظريات، فدخل الإفراط والتفريط واختل التوازن».

١٤ – وقال شيخ: «اتفق معك في (النتائج) غير أنني أرى عدم التوازن في الشرح النظري». فقلت له: عليك أن تبين عدم التوازن بأمثلة، ولكنه لم يستطع، وقال: «إن هذا المقال لا يمكن غض الطرف عنه، ولا يمكن التعليق عليه إلا بعد دراسة عميقة، وقد تأثرت به، لذا فأنا مشغول في التفكير فيه، ونمت البارحة متأخراً لأجله».

١٥ – وقال شيخ آخر، وإن لم يكن عالما، إلا أنه ذو مكانة في الجماعة، وكان ينتخب دائما كعضو في مجلس الشورى الأعلى: «إن مقالك هزني بشدة وفيه حقائق كثيرة، وما يتعلق منه بالناحية العلمية والتفسير لا أدلي فيه برأي، لأنه مجال العلماء».

ثم سألني هل النتائج هي التي كانت سابقة في فكرك، فوصلت إلى هذه الأفكار بعد البحث عن نتائجها، أم تلك المعاني هي تفسير للآيات التي كتبتها؟ فأجبته النتائج ظهرت في آخر المطاف، والبداية كانت بالتأمل والتفكير في النظريات، ثم ألحقت النتائج في نهاية المقال.

١٦ – وقال مسئول آخر: «وقد استدللت في مقالك بعديد من الآيات والأحاديث، وهذا يوهم بأنه كلام مبرهن ولا غبار عليه، ولكن كل من يعرف العربية يمكنه أن يشير تحت أي عنوان إلى عدة مراجع، فجمع بعض الآيات والأحاديث ليس دليلاً على ثبوت الدعوى». فسألته: ما هي الطريقة التي إذا سلكناها يكون كلامنا مبرهنا ومؤيدا بالدليل؟ هل هي نفس الطريقة المذكورة أم طريقة سواها؟ قال: بل هي نفسها. فقلت له: طالما أن مقالي يتبع نفس نمط المقال المبرهن، فكيف عرفت أنه يبدو في الظاهر كذلك أما في الواقع فلا.. كان عليه أن يأخذ فقرة من مقالي فيحللها ليكشف لي أن ما قلته يبدو في الظاهر مؤيدا بالدليل، وهو ليس كذلك في الحقيقة.. لكنه لم يفعل، ورغم ذلك ظل مصرا على قوله هذا أن دعواي لا تثبت بالبراهين والبينات.

١٧ – وأجريت حواراً مع شخص آخر، فأخبرته سبب اعتقادي بخطر تفسير الجماعة الإسلامية للدين وحللت له بعض الآيات التي يستدلون بها وبينت له أنها لا تثبت

دعواهم. فلم يجبني، ولكنه تحول إلى بحث قضية أخرى وهي: ما هي علامة العثور على الحق؟ قلت له: أن يطمئن عقل الإنسان وقلبه أن هذا هو الحق، وبعبارة أخرى أن تؤيده المعلومات الخارجية ويسيغه الشعور الداخلي، فقال: لا. إن عقل الإنسان خداع ومضل بشتى الطرق، إنما الأصل هو القلب، إذا اطمئن فهذا دليل أنه عثر علي الحق. فأخبرته:

إن ذلك ليس معقولاً، فهذا يرفضه العلم والدين معاً، إذ معنى ذلك أن أية وجهة نظر اخترتها لا تتخلى عنها رغم أدلة القرآن والحديث التي لا سبيل إلا إلى قبولها، وتقول إن قلبي مطمئن، وكما أن العقل خداع القلب أيضا يوقع المرء في لبس. ولكنه لم يزل يلح حتى آخر لحظة بأن الأصل هو القلب إذا كان مطمئنا فهذا يكفيه طمأنينة أنه على الحق المبين.

المرحلة الثالثة

هذه هي خلاصة محادثاتي الشخصية التي استمرت طيلة سنتين مع كبار المسؤلين في الجماعة، أدركت أنها كانت كلها بدون جدوى، فعزمت أن أطلع على إجابة الجماعة النهائية فأرسلت صورة مقالي مع رسالة إلى أمير جماعة الهند الأستاذ (أبي الليث الندوي) في أول إبريل ١٩٦٢م كان نصها: «مع هذه الرسالة أرسل صورة مقالي، والغاية منها أن أضع أفكاري بين يديك بإعتبارك المسؤل الأول في الجماعة، والتي جعلتني لا أثق بالجماعة، فأريد منك إجابة واضحة لأفكر في علاقتي بالجماعة بشكل نهائي. لا يهمني مصدر الإجابة، ترد بنفسك أو مجلس الشورى أو علماؤه، على أية حال ما أتلقاه منك فهو بمثابة الرد من الجماعة، وفي ضوئه أقرر ماذا علّي بعد ذلك؟».

بعد ذلك بأسبوعين بدأ اجتماع مجلس الشورى في دلهي، فقدم أمير الجماعة مقالي أمام الأعضاء ليطلعوا عليه، وفي ١٩ أبريل درس مقالي عدة ساعات في جلستي النهار، لا

أعلم ماذا جرى فيهما لأني لم أكن موجودا بينهم. ثم دعيت قبل ختام المجلس وأخبروني أنهم متفقون على أن ينظر في مقالي بدقة وإمعان، فلا يرد عليه في زمن قصير، بل يحتاج إلى وقت طويل.

وعُيّن الأستاذ صدر الدين الإصلاحي ليكتب ردا على مقالي بشكل مفصّل، وحدد الزمن بأربعة أشهر، على أن يرسل الرد في أواخر أغسطس. وكانت رغبة أعضاء مجلس الشورى وأمير الجماعة أن يرسلوا صورة من المقال إلى الأستاذين (أبي الأعلى المودودي) و (جليل أحسن الندوي) أيضاً، ليأخذوا رأيهما، فأرسل إلي الأستاذ المودودي صورة منه وذلك لأهميته وبصفته مؤسس فكرة قامت عليها الجماعة الإسلامية، وأرسل إلى الاستاذ (جليل أحسن) صورة أيضاً لتخصصه في مادة القرآن وعلومه، حيث قضى معظم حياته في تدريسه حتى يومنا هذا، فكان رأيه أيضاً مهما ... وإليكم بيان ردود كل واحد منهم على حدة..

* * *

المراسلة مع الأستاذ صدر الدين الإصلاحي

الأستاذ (صدر الدين الإصلاحي) هو أول من عين من قبل مجلس الشورى التابع للجماعة الإسلامية للرد على مقالي، وسمح له إذا اقتضت الحاجة أن يتفرغ مدة أربعة أشهر تفرغا كاملا ليكتب رده المفصل. وبناء على هذا القرار أرسلت صورة مقالي إلى الأستاذ (صدر الدين الإصلاحي) في ٢٢ أبريل ١٩٦٢م.

وفي ٢٩ يوليو ١٩٦٢م الحادية عشر صباحا، وبينما كنت مشتغلا في المطالعة في مكتبة رامبور المركزية التابعة للجماعة، إذا بصوت من ورائي يقول: «استلم أمانتك» فإذا هو (أفضل حسين خان) ـ مدير المعهد ـ يقدم إليّ ظرفاً، إنه الظرف الذي انتظرته عدة شهور وأنا مشتاق إليه، وفيه رد على مقالي أعده الأستاذ الإصلاحي طبق قرار مجلس الشورى، وكانت معه رسالة وجيزة من الأستاذ (أبي الليث) كتب فيها: «ها هو رد الأستاذ (صدر الدين) عليك، فأخبرني بعد دراسته ما هو رأيك فيه، وبعد اطلاعي على انطباعاتك لو دعت الحاجة سأحضر إلى رامبور أو أكلفك بالسفر إلي دلهي لإجراء الحوار الشفوي. أدعو اللّه تعالى أن تقتنع بهذا الرد حتى نواصل مسيرة الحياة معا..».

فتحت الظرف لأرى عنوان رد الأستاذ (الإصلاحي)، فكان العنوان (تعقيب مجمل على خطأ في التفسير) أردت أن أبدأ في قراءته، لكنني تذكرت ما عاهدت به ربي، فقمت على الفور وأعدت الكتب في رفوفها وأقفلت باب الغرفة وصليت ركعتين في أقرب مسجد، ثم بدأت أدعو والدموع تذرف من عيني: اللهم اشرح صدري للحق واكشفه لي، وأعوذ بك أن أضلّ وراء عقلي، لأنني أؤمن بأن يوما ما ستأخذني الملائكة ـ التي لا يمكنني دفعها عني ـ وتحضرني أمامك.. اللهم ما تريده يوم ذاك اكشفه لي اليوم، وماسأشهده بعد رفع الحجاب أرني إياه اليوم.

لقد عاهدت الله، إذا تلقيت رد الأستاذ (الإصلاحي)، أن أصلي ركعتين أولا ثم أدعو الله تعالى، ثم أطالع الرد بعد ذلك، وبعدما فرغت من ذلك قرأت المقال حتى نهايته، وأعدت قراءته عدة مرات، ثم دونت عليه الملاحظات وعدت إلى المراجع التي ذكرت فيه، حتى كان اليوم الرابع بعد تلقيه رأيت أنه كان رداً ناقصاً للغاية، فزادت ثقتي بأفكاري، وشكرت الله على ما بدا لي ـ بهذا الرد ـ من صفاء ووضوح أفكاري.

بعد ذلك أرسلت رسالة إلى أمير الجماعة في ١٠ أغسطس، أخبرته فيها:

بأنه لم تتغير وجهة نظري بتعقيب الأستاذ صدر الدين الإصلاحي، فتلقيت الجواب في رسالة بتاريخ ١٣ أغسطس ١٩٦٢م، وهي موجودة في فصل (المراسلة مع أمير الجماعة) وبموجبها أرسلت خلاصة ردي على مقال الأستاذ الإصلاحي إلى أمير الجماعة، الذي أبلغ الأستاذ (الإصلاحي) بالأمر، ولكنه رغم ذلك كان مصرًا على صحة ما أجابني به وخطإ مقالي، فقررت أن أرسل تحليلا مفصلا ردا على مقال الأستاذ الإصلاحي، ثم هو بدوره يخبرني عن الأدلة التي من أجلها رفض مقالي وبذلك يتسنى لكل واحد منا التأمل في وجهة نظر الآخر.

فكتبت إلى أمير الجماعة أعلمه بقراري، وهو فيما لو رضى الأستاذ (الإصلاحي) بالتعقيب عليّ فإني سأرسل إليه ردا مفصّلا على مقاله الذي أرسله إليّ، فكتب أمير الجماعة بدوره إلى الأستاذ الإصلاحي يخبره عن ذلك، فكان رد (الإصلاحي): «إذا نهج وحيد الدين خان في تعقيبه المفصل نفس الأسلوب الذي نهجه في انطباعاته الموجزة، فلا يمكنني التعليق عليه بشيء» (الانطباعات والردود الموجزة موجودة في فصل المراسلة مع أمير الجماعة) أعلمت بذلك في ١٣ أكتوبر ١٩٦٢م برسالة من أمير الجماعة، فأرسلت رسالة إلى الأستاذ الإصلاحي هذا نصها:

أعظم كره ٢٠ أكتوبر ١٩٦٢م.

سماحة الأستاذ   السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

ردا على مقالك، فإن ما كتبته من تعقيب مفصل أنا بصدد إرسال صورته، وقد أخبرت أمير الجماعة بذلك على أن تكتب لي أنت انطباعاتك. ولكني تلقيت جواب أمير الجماعة الذي كتب فيه:

سألت الأستاذ الإصلاحي عن مقالك المفصل، فقال: «إذا وجدت أن التعليق على مقاله مفيد فإني سأعلق عليه، أما إذا كان كالموجز، فعذراً لن أعلق عليه» هذا كلامه، وهو صحيح، وما عزمت عليه في هذا الشأن أبلغ به (الإصلاحي) مباشرة.

إني متأسف فلست متفقا مع أمير الجماعة في قوله (كلامه صحيح) فما الأسلوب الذي نهجته في مقالي الموجز، والذي من أجله لا ترغب في الرد عليه؟! لقد تجنبت حوشي الكلام وكتبت الحقائق القطعية، وليس أمامك إلا أن تعقب عليه. مثلاً قلت عن آية ﴿ أقيموا الدين ﴾ أن المراد بالدين في الآية أصل الدين ليس كل الدين، والقرائن تشير إلى ذلك بوضوح، والمفسرون متفقون على ذلك أيضاً، لكنك كتبت ترد على ذلك: «ما قاله المفسرون حول هذه الآية صحيح، وهو المراد من الآية، ولكن رغم ذلك فإن هذه القضية ــ أ ي ما نتبعه بعد أصل الدين ــ لا تخرج من مراد الآية، بل إن القرآن أشار إلى هذا الجانب بإسم الموصول (الذي) والعلماء الذين بحثوا هذا الجانب أيضا صرحوا بأن الآية تشتمل علي الأحكام التفصيلية ضمن إقامة الدين.

لقد استدللت على دعواك في هذا الصدد بشارحي (الجلالين) على أنهما يقولان بدخول جميع الأحكام الشرعية في ﴿ أقيموا الدين ﴾ فلما رجعت إلى المصدر علمت أنك أخطأت فيما أشرت إليه، فنقلت لك في مقالي عبارتي الشارحين، وقابلتها بدعواك فظهر أن ما قاله الشارحان ضمن تفسير الآية ﴿ الذي أوحينا إليك ﴾ قد حولته إلى تفسير آية

﴿ أقيموا الدين ﴾. فليس أمامك إلا أن تعترف بأنك أخطأت في إشارتك أو تؤكد على أن ما أقوله غير صحيح، أما سكوتك عن هـذا الأمر الهام فعجيب، وإذا كان هذا الكلام مما لا يرد عليه عندك فلا أدري علام تجيب أو ترد!

إن الأسلوب الـذي اخترته فـي مقالي هو أنـي رأيت عدم صحـة ما تقولـه في ضوء الأدلة، فكتبت لك ذلك بصراحة تامة، فإذا لم يكن هذا الأسلوب مقبولا عندك، فليس أمامي إلا أن أقبل كلامك بدون دليل، ولو فعلت هذا ما كانت هذه المناقاشات ولا هذه الردود.

إني ألتمس منك مرة ثانية أن ترجع عـمّا عزمت عليه، وإذا قررت ذلك فأخبرني أنك قبلت الرد على مقالي بعد مطالعتك إياه حتى أرسل إليك صورة منه.

(وحيد الديـــن)

رامبور ١٢ نوفمبر ١٩٦٢م

الأخ المكّرم! وعليكم السلام ورحمة الله.

إني أعتذر إليكَ عن التأخير في الرد على رسالتـك التي تسلمتها قبل أيام. رغم طلبك لم أتمكن من تغيير وجهة نظري، وما كتبتـه إلى أمير الجماعة في هذا الشـأن اجزم بصحته حتى الآن.

وعليـك أن تعترف أيضـا بأنني قد رددت عـلى البحـث المذكور وسجلـت أفكاري وأدلتي بـوضوح، فلا تجدي المناقـشة بعد هذا كـله، وأنا ما زلت مـطمئنا لأفكـاري وأدلتي كسابق عـهدي، وإذا لم تكن ذات قيـمة لديك فطبـيعي أن ينتهـي الكلام بيننـا، لقد رأيت مبلغ علمي وفهمي، فإذا كان فيه كلام مفيد فهذا شأنك وإلا فغض الطرف عنه.

ومع الأسف الـشديد فإن الرسالـة التي أرسلتـها إلى أمير الجـماعة قد وصلتـك خطأ، لأني تركـتها في ظـرف مع مقالك الـثاني ونسيـت أن أخرجها وقـت إعادة مقالـك إليك، وأنت لم تـراع هذا الأمر إذ الاستيـلاء على رسائل الآخـرين أمر غيـر مستحب فـضلا عن الاطلاع عليها، أو الإخبار عنها. على كل أرجوك أن تردها إليّ.

إنك وعدت عند استلامك لمقالك الموجز بأنك سترده بعد أن تقوم بتوسيعه وتفصيله، وأنا انتظر وفاءك للوعد.

والسـلام

(صـدر الديـن)

أعظم كره ١٥ نوفمبر ١٩٦٢م

سماحة الأستاذ صدر الدين: السلام عليكم

لقد تلقيت رسالتك المؤرخة في ١٢ نوفمبر ١٩٦٢ التي كتبت فيها:

«إني قد رددت على البحث المذكور وسجلت أفكاري وأدلتي بوضوح، فلا تجدي المناقشة بعد هذا كله».

أقول مع الأسف أن هذا ليس بجواب على ما كتبته إليك، فقد سألتك عن الكلام الذي وصلني عن طريق أمير الجماعة، فغيرت موقفك وقلت كلاما آخر بدل أن تجيب عما طلبته منك.

أردت منك أن تعيد النظر في تعقيبي على مقالك، فوجدت رسالة أمير الجماعة المؤرخة في ١٣ أكتوبر والتي ذكرت فيها أن أسلوب تعقيبي غير مناسب ولا يمكنك الرد عليه. فأرسلت إليك رسالتي المؤرخة في ٢٠ أكتوبر، وكنموذج لتعقيبي أوردت فقرة منه وسألتك أن تبين لي ما هو الأسلوب الذي دفعك إلى غض الطرف عن مقالي.

فكان عليك أن تأخذ الفقرة المشار إليها وتحللها لتكشف لي خطأ أسلوبي الذي لا تستطيع التعليق عليه، ولكنك قلت كلاما زائدا (قد قلت ما أردت فلا حاجة للمزيد).

وأغرب من ذلك أنك لم ترد ولو بكلمة عن القضية التي نحن بصددها، بينما سودت سبعة أسطر حول رسالة أمير الجماعة، وليس اعتراضك هذا إلا كمثل: أن أشكو مثلا من أحد سوء معاملته وهو لا يعترف بذلك، وحصل بالصدفة أن عثرت على أوراق موقعة

بأسمه، تتعلق بالمشكلة نفسها، وبموجبها أقول ها هي كتاباتك دليل على دعواي، فيرد علي «بأي حق قرأت أوراقي الشخصية؟» بدل أن يعترف بخطئه أو يجيب عما سئل عنه. ليتك تعرف أن مثل هذه الأمور تشير إلى خطإ المرء لا إلى تكذيب الآخرين.

إن موقفك محيّر بالنسبة لي، لقد كتبت في مقالي الموجز أمورا واضحة لكنك لم تجب عليها، فسكت عن أصل الكلام وأخذت مباحث أخرى أيطمئن قلبك لهذا السكوت، ليتك تفكر وتدرك أنها قضية لا تنتهي بل ستعود إليك، فهل ستسكت عنها حينئذ؟!

المتواضع

(وحيد الدين)

لم يرد أي رد على هذه الرسالة من الأستاذ صدر الدين، فشكوت ذلك إلى (جلال الدين الأنصر)، وكان مقيما في رامبور فرد عليّ الأنصر في رسالته المؤرخة في ١١ ديسمبر ١٩٦٢م ما نصه: «بلغت رسالتك إلي الأستاذ صدر الدين، فقال: إن رسالتك لا تحمل شيئا فيرد عليه، فلم يرد عليها، لكنه طلب منك شيئين ولم ترسلهما إليه».

كان يعني بالشيئين: رسالة الأستاذ (أبي الليث) إلى (صدر الدين)، وتعقيبي على مقال الأستاذ (صدر الدين)، لم أرسله إليه لأنه لم يقبل شرطي فيجيبني هل سيعلق عليه بعد قراءته أم لا.

ففهمت أنه لن يعلق علي مقالي، وبعبارة أخرى فإن مرحلة الحوار بيننا قد انتهت، وعليّ أن أقرر ماذا أفعل بعد ذلك؟

بقيت أفكر في هذا الأمر أياماً حتى وصلت إلى هذه النتيجة: أن أطبع كتابي هذا.

فكتبت إلى الأستاذ صدر الدين هذه الرسالة:

أعظم كره ٦ يناير ١٩٦٣م

سماحة الأستاذ. السلام عليكم

قد أرسلت إليك رسالة قبل أيام، ولم أجد جوابا لها، على كل أفكر أن أطبع مقالي في صورة كتاب، وأريد أن أضم فيه تعقيبك عليه وتعليقي المفصل على مقالك ليطلع القراء على الموقفين ويصلوا إلى وجهة النظر الصحيحة. فمحتوى الكتاب سيكون كالتالي:

ـ الخلفية.

ـ خطأ في التفسير.

ـ النتائج.

ـ الشبهات.

ـ التصور الصحيح للدين.

ـ تعقيب مجمل على خطإ في التفسير ـ الأستاذ (صدر الدين).

ـ تعقيب على الأستاذ (صدر الدين الإصلاحي).

ـ عقبات تصد المرء عن قبول الحق.

لكن مقالي قد تغير تغيّرا كبيرا ترتيبا واستدلالا، وردك على مقالي قد كتب قبل عشرة أشهر في شهر إبريل ١٩٦٢م، ولو طبع ردك بجانب مقالي المتغير لكان غير ملائم له، ولظهر في عدة مواضع غير كاف أو غير ضروري من وجهة نظرك. والمطلوب أن تحدث في ردك بعض التعديلات الضرورية حتى يتلائم مع مقالي الجديد.

وأخبرني إذا وافقت على رأيي كي أرسل إليك مقالي الجديد لترد عليه.

(وحيد الدين)

رامبور ١٢ يناير ١٩٦٣م

الأخر المكرم! زيد مجدكم، وعليك السلام ورحمة الله

تلقيت رسالتك، وتذكر أني لم أرد على رسالتك وتشكو من ذلك، بينما أنا أولى بالشكوى منك، لقد صرحت لك أني أعتذر عن التعليق على تعقيبك، لأنه لا جدوى من ذلك، وطلبت منك بعض الأشياء، لكن لم تردّ على ذلك فضلا عن القيام بأدائها.

أما اقتراحك الجديد الذي ورد في رسالتك، فأقول أن لك الخيار في أن تطبع مقالك أو لا تطبعه، غير أنني أرى ألا تطبع مقالي، لأنني إنما كتبته لتتأمله أنت، ولم أكتبه من أجل الناس، لذا تجد فيه إشارات في عدة مواضع إلى الأدلة الهامة لتدركها كاملة، ولا يتوقع هذا الفهم من عامة الناس، على كل لم أكتبه ألبته من أجل الطباعة والنشر، فلا تقصد إلى طباعته، وإذا طبع مقالك ستنظر الجماعة فيه حينئذ، هل يرد عليه أم لا؟ فتعمل حسب الظروف.

(صدر الديـــن)

أعظم كره ١٩ يناير ١٩٦٣م

الأستاذ المحترم: (صدر الدين) السلام عليك ورحمة الله

وجدت رسالتك المكتوبة في ١٢ يناير، طلبت فيها ألا أطبع ردك على مقالي، فأذكر أنه في سنة ١٩٥١م جرت المراسلة بين الأستاذ (أبي الليث) أمير الجماعة الإسلامية وبين الأستاذ (حسين أحمد مدني)، فقد أرسل الأستاذ المرحوم مقالا مفصلا ضد الجماعة الإسلامية في الرد على رسالة أبي الليث، وقد نشر هذا المقال الأستاذ أغرار علي بعنوان (كتاب الهدى)، واعترض الأستاذ أبو الليث شاكيا: لم طبع المقال وحده ولم يطبع رده عليه.

(مجلة الحياة، يونيو. يوليو. أغسطس ١٩٥١ ص٨٨)

إذ لو نشرت اعتراضات الأستاذ (المدني) مع ردود الأستاذ (أبي الليث) لكان أسهل على القراء للوصول إلى الصواب في ضوء كل منهما، فنشر رد الأستاذ (أبي الليث) في مجلة (الحياة) مع المقال النقدي (لحسين أحمد المدني).

أريد أن أسلك المسلك ذاته في مقالي، لكنك لا توافقه، ولا أدري كيف يكون الأمر خطأ بالنسبة لي، وصحيح بالنسبة للأستاذ حسين أحمد المدني؟!

أرجوك أن تعيد النظر في رأيك. أما الإشارة إلى الأدلة الهامة فقط في عدة مواضع، فحله أن تعيد النظر في الأمر من هذه الناحية فتقوم ببعض التعديلات، لتسد الفراغ الذي تراه في ردك.

(وحيد الديـــن)

وحين لم أجد الجواب على رسالتي المذكورة من قبل الأستاذ صدر الدين بعد انتظار طويل، ذكرته بواسطة الأخ محمد فاروق المقيم في رامبور فتلقيت الرسالة من محمد فاروق بتاريخ ١٦ فبراير ١٩٦٣م، وهي كالآتي:

«لقد بلغت رسالتك إلى الأستاذ صدر الدين، فقال: إن موقفي لم يتغير كسابق عهده، لذا لم يفكر في الرد عليك. ولكن من الممكن أن يراسلك».

وبعد شهر كامل تلقيت رسالة من الأستاذ (صدر الدين) جاء فيها:

رامبور ١٦ مارس ١٩٦٣م

الأخ المحترم!

السلام عليك ورحمة الله وبركاته. لقد أخبرتك برأيي بواسطة الأخ (محمد فاروق) أني لم أستطع تغيير موقفي، لكنك طلبت أن أكتب إليك رسالة، فها هي الرسالة، أما ما ورد في رسالتك من استدلال لا ينطبق على هذا الأمر عندي، وما كتبته في الرسالة الماضية أراه حكما مناسبا.

ولو شئت مزيداً من المناقشة فيمكنك الرجوع إلى مركز الجماعة، لأني لم أرد على رسالتك إلا بعد مشورة الجماعة، لو استأذنت من الجماعة فلا اعتراض لي، ولكن عليك أن تعلم لو أذن لك في هذا الأمر فلا يمكنني أن أقوم بترتيب المقال وتعديله تبعا لمقالك الجديد، انشر مقالي الموجود.

وأرجو أن تكون مع أصحابك بخير.

والسلام

(صدر الدين)

لم أطمئن بهذا الجواب، لأنه لم يقل ما هو السبب في عدم مطابقة دليلي في هذا الأمر، ولم يوضح لي لم لا يرضى أن يجعل رده موافقا لمقالي. فلم أر أنه من المناسب مراسلته، فقد تبين من خلال ردوده أنه لا يريد أي زيادة حول هذا الموضوع... فقطعت عنه المراسلة.

المراسلة مع الأستاذ (جليل أحسن الندوي)

بدأت قصة الحوار مع الأستاذ (جليل أحسن الندوي) في فبراير سنة ١٩٦٢م حين قدم إلي رامبور في مطلع هذا الشهر، وكان مقيما عند الأخ عبد الحي ـــ مدير مجلة الحسنات، وعضو مجلس الشورى ـ وحين علمت أنه اطلع على مقالي حضرت إليه طالبا تعليقه على مقالي، فأجابني: سأبلغك رأيي كتابيا، أعطني صورة من مقالك، فقلت له ذلك ما أريد، وحين أحصل على تعقيبك المفصل، أتأمل القضية على ضوئه. ثم وعدته أن أقدم له صورة من مقالي في وقت قريب، لكن الأخ عبد الحي قدم إليه صورة من مقالي، وكان مشتاقا للتعرف على رأيه، وقد تعرض للأستاذ عدة مرات على أمل أن يسمع تعليقه، لكنه لم ينطق إلا بهذه الكلمات: «لقد حزنت من هذا المقال».

وفي ١٠ مارس ١٩٦٢م أرسلت مقالي إلى الأستاذ (جليل أحسن) فكتب إلي:

«بلغني أنك عزمت على إكمال مقالك، فأرسله بعد إكماله لأعلق عليه» وأعاد إلي مقالي مع هذه الرسالة:

سر ائمير ٢٦ مارس ١٩٦٢م

الأخ المحترم   السلام عليكم.

هذا مقالك أعيده إليك، وكم سررت عندما بلغني أنك ستقوم ببعض الإضافات علي المقال، فإذا فرغت منه أرجو أن تقدمه إلى كل من الأستاذ (صدر الدين) والأستاذ (حامد) والأستاذ عروج، وغيرهم من أهل الحل والعقد في اللغة والفقه، ثم تأمل في نقدهم وتعليقهم. أرجو ألا تتعصب لرأيك، لأن ذلك ليس منهج طالب الحق، وفي نهاية المطاف أرسل إليّ مقالك ، ولا تنس أني طالب اقترح الأسئلة وأطلب الأدلة، وأسلوبي في ذلك هو أسلوب الحوار والمحادثة. ولقد حدثني غير واحد من أصدقائي في رامبور أنه إذا استقرت في ذهنك فكرة، فلا سبيل للتنازل عنها، أرجو الله تعالى ـ أخي المحترم ـ ألا

يكون الأمر كذلك، وألا يصدق ظني فيك، لأنه إذا كان الأمر كذلك ــ وهذا ما لمسته من خلال مقالك ــ فهو ليس نهج الباحث عن الحق.. أرجو أن تفكر مليا في ذلك.

(جليل أحسن)

ثم توقفت المراسلة بيننا بسبب ما طرأ على معهد الإصلاح، إثرها استقال الأستاذ من (الإصلاح) في الأسبوع الأول من شهر يوليو ١٩٦٢م، وحين قدم إلى رامبور كلفه الأستاذ أبو الليث بالرد على مقالي. وقصة هذه المراسلة التي جرت بيني وبينه وما نتج عنها سترد في الرسالة التالية. فكتبت إلى الأستاذ (جليل أحسن): «إن أمير الجماعة أخبرني عمّا جرى بينكما، فإذا كنت مستعداً للرد على مقالي، أخبرني كي أرسله إليك». فوجدت الرسالة التالية:

تشتربور ٩ يوليو ١٩٦٢م

الأخ المحترم: وعليكم السلام ورحمة الله

١ – لقد بلغني ما أخبرك به الأستاذ (أبو الليث).

٢ – وأخبرتك عن أسلوبي في المراسلة، فأكمل مقالك وأرسله إليّ لأقرأه وأطرح الأسئلة وأمعن في الأدلة، وهذا يحتاج إلى وقت طويل، فلا يمكن تحديد الزمن، ولا مناص من الصبر.

والسلام

(جليل أحسن)

وفي ٢١ يوليو أرسلت إلى الأستاذ مقالي، والتمست منه أن يتفضل بالتعليق على المقال حتى أواخر أغسطس، فتلقيت هذه الرسالة:

تشتربور ٢٥ يوليو ١٩٦٢م

الأخر المحترم: (وحيد الدين خان). السلام عليكم ورحمة الله.

لا يمكنني أن أبدأ في دراسة مقالك حتى تقبل ما أقوله لك من اقتراح الأسئلة وتحديد الزمن، فإذا لم ترض بذلك فأنا مستعد أن أرد إليك مقالك، وقد أخبرتك بذلك عندما كنت في معهد (الإصلاح) ولكن لم تقم لذلك أيّ اعتبار. وكتبت تقول: (ها هو مقالي. أرجو أن ترد عليه مع نهاية أغسطس» وهذا ـ كما علمت ـ غير ممكن، إذ لو كنت أجيد التعليق لما كررت لك الشروط المرة تلو الأخرى، ولا أدري لماذا نفذ صبرك! هل ترى نفاذ الصبر الصفة الأولى للمؤمن الكامل؟!

(جليل أحسن)

فكتبت إليه: «لك أن ترد حسب ما تقرر وتبعا لظروفك، ولكني أريد أن أعرف ردك على مقالي». فوصلتني منه هذه الرسالة:

تشتربور ٧ أغسطس ١٩٦٢م

الأخ المحترم: السلام عليكم ورحمة الله.

١ - لم أشرع بعد في دراسة مقالك.

٢ - علمت أنك عازم على طباعة مقالك في زمن قريب.

٣ - أرى أن تحضر إلى (أعظم كره)، قد يظهر لك خطأ تفسيرك أثناء المراسلة بيننا.

واعلم أنه من لا يثق في أفكار الجماعة الأجدر به أن ينفصل عنها بدون أزعاج، ويخدم الإسلام بطريقته الخاصة، أما استخدام القلم للتشهير بالجماعة والطعن فيها فليس مستحسنا. وأنصحك مخلصا ألا تنهج هذا النهج، لأنه خسارة لك، أما من تضعهم في قائمة الصم والبكم، فهم سيظلون على نهجهم «إنك لا تهدي من أحببت» وإن كان ذلك شاق عليك، لأنك ـ كما تقول ـ لا تنفك نفسك تحثك على واجب الأمر بالمعروف، وإظهار الحق، وعدم اقتراف جريمة كتمان الحق، وتذكرك بيوم القيامة حين تقف بين يدي

اللّه. ولكن رغم ذلك كله فإنك تختار ذلك النهج، وإلا فماذا يعني الحاحك على طلب التعليق والرد؟!

في هذه الحالة يجدر بنا التعليق بعد طباعة المقال، وأنا في انتظار الإجابة والرد منك..

والسـلام

(جليل أحسن)

كتب خلف الرسالة:

أكرر إني في انتظار الإجابة منك، وأخبرني هل صحيح ما بلغني عنك؟

وأنصحك أن تفكر مليا في مشورتي، فإذا اخترت الطريق الآخر، فلابد أن يتدنس قلبك، ولا مجال للقاء حينئذ، بينما كان ينبغي أن يكون اللقاء.

رامبور ١٣ أغسطس ١٩٦٢م

حضرت الأستاذ. السلام عليك ورحمة اللّه.

تلقيت رسالتك التي أشرت فيها إلى ضرورة حضوري إلى (أعظم كره)، كي تجري المحادثات بيننا، فربما يتبين لي خطأ تفسيري، وقد قبلت مشورتك، وأرسلت إلى أمير الجماعة أطلب منه السماح لي بالانتقال من رامبور إلى أعظم كره، وسوف أخبرك بما سأقوم به حسب رد أمير الجماعة.

أرجو منك أن تشرع في عملك، فقد قبلت ما قلته لي، وما عليك إلا التفرغ للرد على المقال، لأنا لا ندري على أي منا تعدو المنية أو لا.

أرجو أن تغفر لي إن أسأت إليك.

المتواضـع

(وحيـد الديـن)

وفي تلك الأثناء أرسل عبد الحي إلى الأستاذ جليل أحسن رسالة لا أعرف مضمونها، ولكني أطلعت على رد الأستاذ جليل، حين أعطاني إياه عبد الحي.

وهذا نص رسالة جليل أحسن إلى عبد الحي :

تشتربور ١٨ أغسطس ١٩٦٢م

الأخ المحترم: السلام عليكم ورحمة اللّٰه.

لقد أرسلت إلى وحيد الدين في ٧ أغسطس على عنوان مجلة (الحسنات) فاقرأ أولاً تلك الرسالة. أما رد وحيد الدين فكان كالآتي:

الأستاذ المحترم. السلام عليكم ورحمة اللّٰه

«تلقيت رسالتك التي أشرت فيها إلى ضرورة حضوري إلى (أعظم كره)، كي تجري المحادثات بيننا، فربما يتبين لي خطأ تفسيري. وقد قبلت مشورتك، وأرسلت إلى أمير الجماعة أطلب منه السماح لي بالانتقال من رامبور إلى أعظم كره، وسوف أخبرك بما سأقوم به حسب رد أمير الجماعة».

هذا رد وحيد الدين على رسالتي، لكن لم يكن في رسالتي هذا فحسب بل ورد فيها أمر هام، فقد أخبرته بما وصل لنا من عزمه على طباعة مقاله في زمن قريب، وإصداره لمجلة شهرية، وشغل بالي أمر المبلغ المالي فلا أرى أي مصدر لرأس المال، فسألته: هل صحيح؟ وأي الطريقين تختار؟ بعد أن فصلت له القول في ذلك.

فعليك أن تطلع على رسالتي التي أرسلتها إليه أولا، ثم تسأله لماذا لم يرد على هذا الأمر الهام في رسالته التي أرسلها في ١٣ أغسطس، ولماذا لم يشر إليه البته؟ أليس هذا ما يحمل المرء على أن يظن ظن السوء؟ إن تعمد ذلك فهي شعوذة سياسية، عليه أن يبتعد عنها، لأنها تتنافى مع التقوى. وإني التمس منه ـ عن طريقك ـ أن يفك عقدتي ويشفى غليلي.

وكتب في آخر الرسالة «أرجو أن تغفر لي إن أسأت إليك» وأنا أعتقد أنه قد أهانني حين لم يجب عن سؤالي، فإذا كان لا يريد أن يرد عليه فليفصح عن ذلك، لأرى بعد ذلك ماذا عليّ أن أفعل. أما عدم تناول سؤالي وإهماله فهو الازدراء عندي.

اقرئ مني (وحيد الدين) السلام، وأرجو ألا يبالي بما يجد في الكلام من مرارة لأنه هو السبب في ذلك.

والسلام

(جليل أحسن)

رامبور أول سبتمبر ١٩٦٢م

الأستاذ المحترم: (جليل أحسن). السلام عليكم ورحمة اللّٰه

أرسلت رسالة إلى (عبد الحي)، وطلبت مني عن طريقه أن أفك عقدتك فيما بلغك من عزمي على طباعة المقال وإصداري لمجلة شهرية، وقد شغلك أمر المبلغ المالي، كيف أحصل عليه؟ فأقول لك: إذا اقتنعت بردك فلا حاجة لي بطباعة المقال أو نشره، وإن كان غير ذلك، فما عليّ إلا أن أطلع الناس بما وصلت إليه بعد البحث والتحقيق. أما الأُمر الثاني وهو عزمي على إصدار مجلة شهرية، والعقبة التي تقف أمامي في هذا السبيل هي المبلغ المالي، فهو غير صحيح بل هو افتراء عليّ، ولا أحد يستطيع أن يمسك بالمصحف ويقسم أنه سمع مني كلاما كهذا، ولعل الذي افترى ذلك إنما يريد التشهير بسمعتي، لأنني لو أردت إصدار مجلة فقد تعرقل سبيلي أشياء أخرى، أما المال فلا يكون عائقا إن شاء اللّٰه.

(وحيد الديـــن)

فوجدت رسالة من الأستاذ جليل أحسن، هذا نصها:

تشتربور ٥ سبتمبر ١٩٦٢م

الأخ المحترم.   السلام عليك ورحمة الله

تلقيت رسالتك التي أرسلتها في أول سبتمبر كتبت فيها: إذا لم يقنعني ردك فما عليّ إلا أن أطلع الناس بما وصلت إليه بعد البحث والتحقيق.

وقد أشرت عليك أن تنفصل عن الجماعة بدون إزعاج، وتخدم الدين بطريقتك وحسب وجهة نظرك، وإلا ففيما المشورة؟ وما ذلك إلا للعلاقة التي تربطني بك.. وأنصحك أن تقبل مشورتي، أما القلوب التي ختم عليها فلا تعمل فيها النصائح ولا أشير عليها. فكر في الأمر جيدا...

أما موضوع إصدار المجلة، فقد بلغني عن طريق شخص آخر، وأعتقد أنه لا يقصد التشهير بسمعتك، ومن واجبي أن أخبره بعدم صحة هذا الخبر، فلا يذكره مرة ثانية. وأبلغ عبد الحي رسالتي هذه، ورجائي أن تخرج من قلبك ما حملته عليّ في هذا الأمر، ولا تذكره لأحد.

الأخ: (أبو ظفر)! لقد حضرت مجالس دروسي، وعرفت منها أني لست ذا علم، فتأمل.. ما الذي ستجده عندي مما ينفعك، إذا لم تقتنع بما عند الأستاذ (صدر الدين) وأمثاله؟! واعلم أن هناك شروط للإقناع بعضها متعلق بالطالب وبعضها متعلق بالمطلوب منه. إنني لست عالما، ولكنني متمكن في تدريس بعض الكتب، شأني في ذلك شأن الطالب، ادعو الله لي ولك لعله يستجيب دعاءنا.. فإني أخشى أن يؤاخذك الله في هذا الأمر.

والسلام

(جليل أحسن)

وبعدئذ تلقيت منه هذه الرسالة:

تشتربور ٦ سبتمبر ١٩٦٢م

الأخ المحترم. السلام عليك ورحمة اللّه.

اكتب بالتفصيل ما فهمته من الآية (٢٥) من سورة الحديد، وهذه الأسئلة حولها:

١ – ما معنى البينات؟ ٢ – بيِّن معنى الكتاب؟

٣ – ما معنى الميزان؟

٤ – ما معنى (قام بـ)؟ ورد بيت في باب الحماسة: (إذاً لقام بنصري معشر خشن) ما هو القيام بالنصر؟

٥ – وردت كلمة (الناس) في الآية، فهل المراد كل الناس أم فئة معينة؟

٦ – وضح معنى (القسط)؟

٧ – ماذا تفيد اللام في (ليقوم)؟

٨ – لم ذكر (انزال الحديد) بعده؟

٩ – علام يكون عطف (وليعلم)؟

١٠ – وماذا يفيد آخر الآية؟

وقد قمت بترقيم الأسئلة لتسهل عليك الإجابة.

الآية الثانية هي آية (١٢٩) من سورة البقرة، والأسئلة حولها هي:

ـ في الآية أربعة وظائف للنبي ص، فهل هي أربعة وظائف أم ثلاثة؟

ـ بين معنى تلاوة الآيات وتعليم الكتاب والحكمة.

ـ هل التزكية شيء مختلف عنها أم هي ثمرتها؟

ـ ما هو اعتراضك فيما لو قال أحد بأنها هدف بعثة النبي ص، أم أنك توافقه؟

ـ وضح ما يتعلق بالترجمة الأردية للآية (لتكونوا شهداء على الناس) هل يترجمونها لتكونوا شهداء للناس أو على الناس، والسؤال المطروح هنا: ماذا يعني الشهادة على الناس، هل يعني الشهادة في حق الناس أو ضد الناس، ففي الصورة الأولى نجد (اللام) وفي الثانية نجد (على)، وإذا كان هذا صحيحا فتكون الترجمة هكذا: جعلناكم أمة وسطا لتشهدوا ضد الناس وليشهد الرسول ضدكم.

(جليل أحسن)

رامبور ١١ سبتمبر ١٩٦٢م

حضرة الأستاذ. السلام عليكم ورحمة الله.

تلقيت رسالتك التي أرسلتها في ٦ سبتمبر، إن أسئلتك موجزة للغاية، لك أن ترد على مقالي بهذه الأسئلة أو الآيات، ولكنك لا توضح ذلك في رسالتك، فرسالتك تحتوي على أسئلة غاية في الاختصار، لو صرحت فيها بغرضك منها، لكان عليّ أن أتأملها وأرد عليها، ولكن هذه الصورة تجعلها مبهمة ولا علاقة لها بالموضوع الذي نحن بصدده. وإذا كان هذا هو الوضع فمن البديهي ألا أردّ عليها، لأن الردود ستكون مبهمة وغير واضحة بالنسبة لك، فحين أردّ سيكون ردّي على أسئلتك فقط لا على ما في ذهنك ولم تفصح عنه.

أرجو أن توضح في المستقبل، علاقة الأسئلة بالبحث المذكور، كي أدرك وجهة نظرك، فأردّ عليها بدون إبهام. وها هو الردّ على أسئلتك حول الآية (٢٥) من سورة الحديد:

١ – المراد (بالبينات) الحجج والمعجزات، كما قال الألوسي وغيره من المفسرين.

٢– المراد (بالكتاب) الوحي، كما نص على ذلك صاحب الكشاف.

٣ – (الميزان) العدل، أي وأمرنا بالعدل، كما ورد في تفسير الخازن.

٤ – ﴿ ليقوم الناس بالقسط ﴾ ليتعاملوا بينهم بالعدل، (الخازن).

ـ والمراد من (القيام بالنصر) في شطر البيت: المساعدة عند الشدائد، وبعبارة أخرى الدفاع عنه

٥ – والمراد من (الناس) كل الناس، ولا توجد قرينة تفيد التخصيص.

٦ – ومعنى (القسط) العدل ، يقول الإمام الرازي: (وهو أن تعطي قسط غيرك كما تأخذ قسط نفسك) (تفسير ابن كثير/ج ٨ ص١٠١).

٧ – (ليقوم) اللام فيها للغاية، كما يبدو في الظاهر.

٨ – إذا تأملنا الآية كلها نفهم أن سبب إنزال الحديد، باعتباره السلاح الأقوى عند القتال، كما يمكن استخدامه في حاجيات أخرى.

٩ – في الجلالين عطف «وليعلم» على «ليقوم الناس». ويمكن عطفه على (وأنزلنا الحديد) أيضا، فيكون التقدير (ليستعملوه وليعلم الله).

(أبو السعود/ على هامش التفسير الكبير ج ٨ ص٨١).

وكلاهما صحيح.

١٠ – يفيد آخر الآية: (إن كان ثمة صراع بين النبي ومخالفيه، فعلى المؤمنين أن يكونوا مع الرسول ضد أعدائه).

وها هو الرد على أسئلتك حول الآية (١٢٩) من سورة البقرة:

١ – استعملت في القرآن أربع كلمات على حدة، الراجح أنها أربع وظائف مختلفة.

٢ – أتفق مع تفسير العلامة الألوسي في شرح هذه الكلمات (روح المعاني جـ ١ من ٣٨٦ – ٣٨٧).

٣ – لا اعتراض لدي فيما لو قال أحد أنها هدف بعثة النبي.

٤ – ما قلته في الفرق بين (شهد لـ) و (شهد على) هو صحيح على سبيل الإستعمال الشائع، غير أنه لا ينحصر في هذا الاستعمال، بل تستخدم (على) لمجرد الشهادة (شهد فلان على فلان بحق فهو شاهد) (لسان العرب) وإذا سلمنا بهذا الإستعمال الشائع في (شهد على) فلا يرد أيّ اعتراض على المترجمين إلى اللغة الأردية.

(وحيد الديـــن)

وتلقيت منه أسئلة أخرى، وهي أيضا كسابقتها، حيث لم يراع الأستاذ ما قلته له من توضيح العلاقة بين أسئلته والقضية التي نحن بصددها، وهي كا لآتي:

الأخ المكرم.   السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة ١١ سبتمبر في ١٧ سبتمبر. إنك لم تقدر شعوري في رسالتي المؤرخة ٦ سبتمبر، لقد رجوتك أن تفسر لي ما فهمت من الآية (٢٥) من سورة الحديد، ورقمت الأسئلة، وكتبت لك أن ذلك للتيسير عليك في الإجابة، لكن الأسئلة أخذت الاعتبار الحقيقي لديك، فرقمت الإجابات أيضا ولم تفسر الآية [العجيب أن الأستاذ جليل يكتفي بالأسئلة ويطالبني بالتفسير].

على كل حال هذه بعض الأسئلة التي تنشأ عن اجاباتك، وبعضها جديد:

١ – المراد بالبينات عندك، الحجج والمعجزات، والمراد بالحجج دلائل الرسالة والتوحيد والمعاد، أم المراد غير ذلك؟ وإذا لا تخطئ ذاكرتي فالمفسرون يقولون أن المراد بالحجج الأدلة الثلاثة، ولكن لا أذكر المراجع بالتحديد.

٢ – إذا كان المراد بالحجج الجزء من الوحي المشتمل على الدلائل الثلاثة، فالمراد بالكتاب أجزاء الوحي الباقية كالاحكام والقصص وغيرها أم جزءاً معيناً ؟

٣ – معنى (الميزان) عندك: العدل، وأشرت إليه بقولك «أي أمرنا بالعدل» فهل معناه كما فهمت : «أنا أمرنا الرسل أن اعدلوا ولا تظلموا» هل هذا قصدك أم غير ذلك؟

٤ – لا أسيغ معنى ليقوم الناس بالقسط، لأن (على) تأتي للقيام على شيء، والبقاء عليه. ويترجم (قام بالأمر) تولاه، ومعنى تولى: القيام علي شيء، أم ترى غير ذلك؟ ارجع إلى المعاجم والقواميس، لأنه ليس لدي معاجم أو قواميس حتى أرجع إليها.

٥ – في سورة البقرة الآية (١٢٩) ـ ما هي الوظائف الأربع حسب تفسير الألوسي؟ أنت الآن في (أعظم كره)، وتفسير الألوسي لا يوجد إلا في (قاعة شبلي) فعين حسب شرح القرآن لهذه الوظائف، لا حسب تفسير الألوسي.

٦ – لم أفهم هذه العبارة من لسان العرب «شهد فلان على فلان بحق» اكتب معناها حسب السياق.

٧ – «وكذلك» البقرة الآية: ١٤٣، علام العطف بالواو؟ وما المشار إليه في (ذلك)؟

٨– تأتي كلمة (وسط) بمعنى (وسط الشيء). والسؤال: كيف تحولت إلى معنى الجودة والأفضلية، هل معنى هذا أن الخشبة التي تقع في وسط طاولتك هي أفضل من الأخرى التي تقع في الطرف؟ لم استعمل كلمة (وسط) بدل (خير)؟

٩ – «شهداء» هل هي جمع شاهد أم شهيد؟ ما هي معاني الشاهد والشهيد في اللغة؟

١٠ – «جعلناكم» من المخاطبون في ضمير (كم)؟

(جليل أحسن)

(أعظم كره) ٥ أكتوبر ١٩٦٢م

حضرة الأشتاذ.   السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة ١٨ سبتمبر، لقد اشترطت للرد على مقالي أن تطرح الأسئلة، وكان في اعتقادي أن أسئلتك ستكون حول أدلة المقال واستنتاجاته، ثم تعلق على المقال، ولكنني فوجئت بأسئلتك الأولى التي طالعتها وأدركت أنها لا تتعلق بالموضوع، لأنها أسئلة بسيطة كأسئلة الامتحان في المعاهد، وأنت لم توضح لي العلاقة بينها وبين الموضوع، فلم أستحسن هذا الأسلوب، ولكني رغم ذلك أجبت على أسئلتك.

أما مجموع الأسئلة الثانية، والتي وصلتني هي أيضا، فهي كسابقتها، وكدت أن أجبر نفسي على الإجابة عنها وعن كل ما تسأله ـ وإن كانت هي طريقة غيرمناسبة عندي ولا علاقة لها بالموضوع ـ لولا رسالة أمير الجماعة التي صادفتني بعدما أرسلت الإجابة الأولى، وهي رسالة موجهة إلى إحدى الشخصيات الرئيسية في الجماعة، وقد وصف فيها مراسلتي معك بالكلمات التالية:

«قد أقبل الأستاذ جليل أحسن على مراسلة وحيد الدين، ولكن لا أتوقع أولا أن يتحمل (وحيد الدين) نهج مراسلته. على كل حال، كتبت إلى جليل أحسن أن ينهي هذا التدريس في وقت قريب».

لقد جرحتني الفقرة الأخيرة. فإذا أطلعت على أسئلتك بعدها، فإني لا أشك في أنك تدرسني. أقول لك ـ مع الأسف ـ أرجو أن تتخلى عن أسلوب التدريس هذا، وتكتب إليّ انطباعاتك ـ مع الأدلة ـ حول الموضوع، كي أتأمل في ضوئها القضية التي نحن بصددها.

المتواضع

(وحيد الدين)

في رسالتي السابقة قد أشرت إلى رسالة أمير الجماعة، فكتب الأستاذ جليل أحسن إليه يسأله عن الرسالة، فتلقيت رسالة من أمير الجماعة هذا نصها:

دلهي ٢٠ أكتوبر ١٩٦٢م

الأخ العزيـــز.   الســـلام عليكم

تلقيت رسالة الأخ (جليل أحسن)، علمت أنك طلبت منه بموجب رسالتي أن يتخلى عن هذا النهج التدريسي، ويخبرك بوجهة نظره في الموضوع، لكنه لم يصرح لك هل يتخلى عن ذلك أم لا؟ ولكن أظن أنه يرى أن أسلوب مراسلته هو الطريق الأمثل للإجابة على القضية المطروحة، لذا فهو مصر عليه.

أما أمر التدريس الذي كدرك وجرحك، فأظن أن الرسالة التي أرسلتها بالأمس سوف تزيل سوء فهمك [هذه الرسالة موجودة في باب المراسلة مع أمير الجماعة].

وصرح الأستاذ (جليل أحسن) أن أسئلته لم تكن غير متعلقة بالموضوع تماما، سواء الأولى أم الثانية، ويمكنك الرجوع إليه إن لم تتضح لك علاقتها بالموضوع.

(أبو الليث)

الرد على رسالة أبي الليث:

(أعظم كره) ٢٤ أكتوبر ١٩٦٢م

سماحة المحترم.   السلام عليكم

تلقيت رسالتك المؤرخة ٢٠ أكتوبر ١٩٦٢م، لم يكدرني ما ورد في رسالة جليل أحسن من لفظ التدريس فقط، كما أشرت في رسالتك، بل اعتراضي عليه أنه يطرح الأسئلة المجردة، فطالما قدمت إليه القضية بصورة واضحة، عليه أن يسأل عنها فحسب، وكتبت أنت في هذا الأمر [يعني أبا الليث]:

«صرح الأستاذ (جليل أحسن) أن تكون أسئلته لم تكن غير متعلقة بالموضوع تماماً، سواء الأولى أم الثانية، ويمكنك الرجوع إليه إن لم تتضح لك علاقتها بالموضوع».

وأنا أقول إن رده على رسالتي صحيح حسب نيته، ولكنه ليس بين يدي إلا الأسئلة، ولم يوضح علاقتها بالموضوع، ولا أقول أن أسئلته ـ بالنسبة له ـ غير متعلقة بالموضوع، ولكن المشكلة هوعدم تصريحه بذلك، فلا سبيل إلى معرفة ما في قلبه، ولو صرح بعلاقتها بالموضوع فأنا على استعداد ـ إن شاء اللّه ـ للبقاء معه حتى نهاية المراسلة، لكن الأسئلة المطروحة بين يديّ لا تكشف عن غايتها ـ مهما كان غرض السائل منها ـ فهي غير ذات جدوى، ولا أجد دافعا للإجابة عنها، وأعتقد أنه لو اطلع آخر على هذا لا يقر بأنه جاد في الأمر.

وألتمس منك أن تكتب إليه بأن يطرح الأسئلة موضحا الغاية منها، حتى تستمر المراسلة بيننا، ويؤدي هو ما عليه من واجب التبليغ والنصيحة، ثم انظر في شأني على ضوء ما يطرح من أفكار.

(وحيد الديــن)

وفي هذه الأثناء تلقيت رسالة من الأستاذ جليل أحسن، هذا نصها:

تشتربور ١٦ سبتمبر١٩٦٢م

الأخ العزيز السلام عليكم ورحمة اللّه

١ – قد صرحت لك قبل المراسلة بأني اقترح الأسئلة في مراسلتي معك، وسأستمر على هذا الأسلوب، فلكل أسلوبه في المراسلة، وقد اخترت هذا الأسلوب بعد أن اطلعت على مقالك، إذ تبين لي أن أسلوب الحوار والمحادثة الشفهية لا يناسب القضية التي تطرحها وأدركت أن الذين نهجوا معك أسلوب الحوار هم مخطئون، وحين جاء دوري أعلنت لك أن المراسلة هي الحوار بيننا.

٢ – قال أمير الجماعة: الرد عليه بالمراسلة مفيد، وكان يريد أن أرد عليك في ساعات، فقال عن أسلوب المراسلة معك «الآن تفتح المدرسة وتبدأ الدراسة» وهذا يحتاج إلى زمن طويل ، بينما الأخ وحيد الدين قلق إلى حد بعيد، وكتب من دلهي «إلى متى تدوم هذه الدراسة» معاتبا إيّاي. ولكن المرء إذا جهل خلفية الكلمات فتذهب به إلى غير ما استخدمت له [شرح الأستاذ لكلمة (التدريس) هنا يختلف عما قاله الأستاذ أبو الليث] وموجز القول أني ألح على طريقتي في المراسلة، وأجزم أن الطريق الذي اختاره الآخرون غير نافع لهم وضار بالنسبة لك، وأنت تعلم جيدا أني أشتغل في التدريس فكيف لي أن أتخلى عن هذا الأسلوب، وأنا آسف إن كان ذلك ينال من مكانتك العلمية والفكرية الرفيعة، فلا سبيل لي ولك للخوض في هذه القضية إلا هذا السبيل الذي أسميته (التدريس) وتكرهه، لكني مطمئن له ومقتنع به، وما كنت تكره تدريسي من قبل.. أم أنك الآن درست كل العلوم؟!

(جليل أحسن)

(أعظم كره) ٢٥ أكتوبر ١٩٦٢م

حضرة الأستاذ.   السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة ١٦ سبتمبر، أشكو من أسلوبك في المراسلة، فهو كمن يزكي نفسه، ويتهم الخصم.

١ – لقد اطلعت على مقالي لأول مرة في الأسبوع الأول من فبراير ١٩٦٢م، بواسطة الأخ عبد الحي، وقلت له: «أحزنني هذا المقال» ولم تبين سبب حزنك حين سألتك، وفي الأسبوع الثاني من مارس ١٩٦٢م أرسلت إليك مقالي على عنوان معهد (الإصلاح) فلم تعقب بشيء، ورددت إليّ مقالي معتذرا أنه (لم يكمل)، وفي ٢١ يوليو١٩٦٢ أرسلته إليك في تشتربور، ولكن حتى الآن لم تصلني جملة واحدة من تعليقك، ومضت تسعة أشهر على المراسلة بيننا، بينما في المقابل – وهذا أمر غريب –

تواصل جهودك من أجل أن تثبت لي «أن طريقي ليس هو طريق طالبي الحق» «وقد نفد صبري» واعتبرت نفسي ــ خطأ ــ مؤمناً كاملاً، وأني قلق من أجل طباعة المقال، واستحوذت نفسي عليّ، وأمارس لعبة سياسية، وأني حملتك على «أن تظن فيّ ظن السوء» وتعمدت «إهانتك» وادعيت لنفسي «مكانة علمية وفكرية رفيعة» وما إلى ذلك.. أما فيما يتعلق بالقضية المطروحة فلم تجب بكلمة واحدة حتى يتبين لي خطئي.

٢ – قلتَ: بعد دراسة مقالك اقترح الأسئلة وأطلب الأدلة، وقد قبلت بهذا الشرط، وإذا قدّم أحد مقاله بين يدي أحد يطلب تعليقه، وهو يشترط هذا الشرط، فأعتقد أن الجميع سيظنون أن الأسئلة ستكون على أدلة المقال وبراهينه، والجميع سيتوقعون أن الإشارة فيها ستكون إلى ضعف الأدلة واستنتاجاتها، ولكن حين وصلتني أسئلتك وجدت أنها مجرد أسئلة ليس لها علاقة بالموضوع، وحين ذكّرتك بعدم علاقتها بالموضوع، وعدم جدوى هذا الأسلوب، وصلت رسالتك المؤرخة ١٦ سبتمبر، محاولا إقناعي أن هذا هو الأسلوب الأمثل وأني لا أريد الاقتناع.

٣ – وذكرت في رسالة أرسلتها إلى (عبد الحي)، أني أهنتك، وهذا غير صحيح، ولو وقف أحد على رسالتي فإنه لن يوافقك، بينما أنت تنتهج في رسائلك نهج الطعن والتحقير، ولولا أني أخشى أن تطول الرسالة لنقلت لك تلك العبارات. ولكن هذه بعض الجمل. ويمكن أن تتأملها:

«ولا أدري لماذا نفد صبرك، هل ترى نفاد الصبر الصفة الأولى للمؤمن الكامل؟!»

(٢٥ يوليو ١٩٦٢م)

«أنت تعلم جيدا أني أشتغل في التدريس، فكيف لي أن أتخلى عنه، وأنا آسف إن كان ذلك ينال من مكانتك العلمية والفكرية الرفيعة».

(٦ سبتمبر ١٩٦٢م)

«لأنك ـ كما تقول ـ لا تنفك نفسك [ولم يقل ضميرك] تحدثك على واجب الأمر بالمعروف، وإظهار الحق، وعدم اقتراف جريمة كتمان الحق، وتذكرك نفسك بيوم القيامة حين تقف بين يدي الله». (٧ أغسطس ١٩٦٢).

أرجو منك أن تتأمل هذه الجمل، وتفكر مليا هل هذا أسلوب يجدر بمثلك؟!

(وحيد الديــن)

تشتربور ٧ نوفمبر ١٩٦٢م

الأخ المحترم. السلام عليكم ورحمة الله

على المخطئ أن يعتذر من صاحبه، ولكن من المخطيء؟ كلانا لا يمكن أن يفصل في هذا الأمر في هذه الدنيا.. أما اقتراح الأسئلة عن مقالك، فهذا ما اشترطته قبل بداية المراسلة، وهذا ما أفعله حسب وعدي، ونحن الآن في الدفعة الثانية من الأسئلة وحدث ما ترى، ولو انتهت الأسئلة لجرت المناقشة حول المجموعتين. وأظن أني لم أسألك عن عدد شعر رأسك، أو عدد حبات الرمال في سد أعظم كره فإذا كانت أسئلتي على هذا المنوال لقلنا أنها غير متعلقة بالموضوع، ولكني واثق أن أيّ شخص يطلع على مقالك فلن يقول عن أسئلتي ما تقوله أنت عنها.

قد صح عنك ما قلته من نفاذ صبرك، لم تف بوعدك من إرسال رسالة الأستاذ أبي الليث رغم تذكيري لك.

والسلام

(جليل أحسن)

(أعظم كره) ١٢ نوفمبر ١٩٦٢م

سماحة الأستاذ. السلام عليكم ورحمة الله.

تلقيت رسالتك المؤرخة ٧ نوفمبر، لقد أرسلت إلى الأستاذ (أبي الليث) صورة من رسالته، يمكنك مراسلته إن أردت الاطلاع عليها. وكتبت أن اقتراح الأسئلة هو ما اشترطته قبل بداية المراسلة، وهذا ما تفعله الآن حسب وعدك، ولكن ــ مع الأسف ــ لم أتوقع هذا النمط الغريب من الأسئلة، وأول رسالة وصلتني منك في هذا المضمار كانت في ١٥ مارس ١٩٦٢م أرسلتها من معهد الاصلاح (سرائمير) وكان مما ورد فيها « إني أدرس مقالك الطويل ثم أقترح الأسئلة وأستفسر عن الغاية وأنقد الأدلة » ففهمت من ذلك أنك لا توافق ما كتبته في مقالي، وهو خطأ حسب وجهة نظرك، فتحاول بعد ذلك أن تبين خطئي من خلال المراسلة، حتى تستبين مني ما كتبته إذا اقتضت الحاجة، ثم تنقد أدلتي واستنتاجاتي لتبين لي خطئي. وبناء على هذه الفكرة قبلت شروطك، ولكن حين وصلتني رسالتك المؤرخة ٦ سبتمبر ١٩٦٢م قد تغير الأمر تماما، فلم أجد كلاما عن مقالي وأدلته، بل مجرد أسئلة لم تبين غايتها أو الغرض منها. أي دليل تنقد؟! ومما نشأت هذه الأسئلة؟! ولماذا؟! فمن البديهي أن أعتبرها غير متعلقة بالموضوع.

وكتبت «أظن أني لم أسألك عن عدد شعر رأسك، أو عدد حبات الرمال في سد أعظم كره، فإذا كانت أسئلتي على هذا المنوال لقلنا أنها غير متعلقة بالموضوع» وأنا أقول إن الأسئلة غير المتعلقة لا تنحصر في هذه الصورة، من صورها مثلا أن تقول: ما تصورته الجماعة الإسلامية عن (الهدف الإسلامي) لا يثبت بالقرآن، وتنقد الأدلة التي تم الاستدلال بها في هذا المضمار، وتبين أن الآيات لا توافق ما تطرحه الجماعة. ولكنك في المقابل تطرح الأسئلة بدل أن ترد على دعواي، مثل أن تقول ماذا تفيد اللام في (ليقومْ)؟ علام يكون عطف الواو في (وكذلك)؟ إنها أسئلة غير متعلقة بالموضوع.

إني أتعجب من نهجك هذا، فأنت تلزم الصمت منذ تسعة أشهر عن القضية الأساسية، وتضيع الوقت فيما لا يعني، وليس هذا معي فقط، بل مع الآخرين أيضا، كما أخبرني كل من جلال الدين الأنصر وعبد الحي في رامبور، لقد حاولا كثيراً أن يتعرفا على رأيك حول مقالي وردودك على استدلالاتي، لكنك لم تقل شيئا. لست أدري ما هي مصلحتك الحقيقية في هذا الأمر.

(وحيد الديـــن)

تشتربور ٢١ نوفمبر ١٩٦٢م

الأخ المحترم. السلام عليكم ورحمة الله

لقد تلقيت كتابك المرسل في ١٢ نوفمبر.

١ – لقد وعدت بنفسك : «لو شئت أرسلت إليك صورة من رسالة الأستاذ أبي الليث» أتذكر هذا الوعد أم لا؟!

٢ – وحين طلبت الصورة لم ترد علي بشيء، ولم تشر إليها، فذكّرتك مرة ثانية.

٣ – فكتبت إليّ «لقد أرسلت إلى الأستاذ أبي الليث صورة من رسالته، يمكنك مراسلته إن أردت الاطلاع على الرسالة» وهذا ما اعبّر عنه بالتقوى، وأنت ساخط عليّ لذلك، فعلى المتّقين أن يعيدوا النظر في صنيعهم هذا.

نعم يا أخي! اقتراح الأسئلة أولا ثم الاستفسار ثم نقد الأدلة، بهذا الترتيب، فما ذنبي إن تباينت أسئلتي عن فهمك؟ أكان عليّ أن أستشيرك قبل وضع الأسئلة؟ ثق أن أسئلتي ليست مجرد أسئلة.

والسلام

(جليل أحسن)

(أعظم كره) ٢٤ نوفمبر ١٩٦٢م

حضرة الأستاذ.   السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة ٢١ نوفمبر، أقول ـ مع الأسف ـ ليس أمامي إلا التزام الصمت، مقابل ما تسلكه، وأرجو أن ترد إلّي مقالي.

والسلام

(وحيد الدين)

فتلقيت بعدها رسالة الأستاذ الآتية مرفقا معها مقالي في ٢٢ ديسمبر:

تشتربور أول ديسمبر

الأخ المحترم. حفظكم الله. السلام عليكم ورحمة الله

وجدت رسالتك المؤرخة ٢٤ نوفمبر، في ٢٩ نوفمبر، قد قلت كلاما معناه ﴿ وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً ﴾ وإذا بحث أحد عن هذا الكلام في رسالتك فلا يجده، أين أنا من هذا الأسلوب البليغ يا ترى؟! وهل يمكنني أن أصل إلى هذا المستوى الأعلى؟! سامحك الله شتمتني ففرحت، ليتك قلت خيرا .

المقال الذي طلبته أرسله إليك بالبريد المسجل.

(خلف الرسالة):

(ليس من المستبعد أن تبدأ عملية الأسئلة، وقد أخطئ في هذا التكهن).

ملاحظة: ومعلوم أنه قد طرأ تغيير على موقف الأستاذ جليل أحسن، أورده المؤلف في مقدمة الكتاب، يمكن الرجوع إليه (المترجم).

المراسلة مع
الأستاذ أبي الليث الندوي

تنقسم مراسلتي مع الأستاذ أبي الليث إلى قسمين، قسم جرت فيه المراسلة بيننا للحصول على إذن قانوني لمقالي، فلا حاجة لإدراجها هنا، وقسم بدأت فيه المراسلة بعدما تلقيت ردّ صدر الدين الإصلاحي على مقالي. ففي ١٠ أغسطس ١٩٦٢م أرسلت إليه هذه الرسالة:

«إن وجهة نظري لم تتغير رغم إعادة النظر في رد الأستاذ صدر الدين والتأمل فيه، ولو شئت أعرض عليك أفكاري تحريريا أو شفويا».

فتلقيت منه الرسالة التالية:

دلهي ١٣ أغسطس ١٩٦٢م

الأخ العزيز السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك وحزنت حين عرفت أن وجهة نظرك لم تتغير برد الأستاذ صدر الدين، ومع ذلك يمكنك إرسال أفكارك تحريريا وبصورة موجزة حتى يسهل التأمل فيها.

والسلام

(أبو الليث)

فأرسلت إليه الرسالة التالية:

رامبور ١٩ أغسطس ١٩٦٢م

سماحة الأستاذ السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تلقيت رسالتك المؤرخة ١٣ أغطس، أردت أن أرسل ردودي بالتفصيل، على رد الأستاذ صدر الدين، لكنك طلبت ردودي موجزة، لذا سأبين هذه الأمور:

١ – يورد الأستاذ صدر الدين في صدر نقده لمقالي تحت عنوان (ما الذي يكون موضوع البحث) يقول فيه: كان اعتراضه [وحيد الدين] على هدف الجماعة الإسلامية وخطئها في تفسير الدين، من خلال مؤلفات الجماعة، والصحيح أن ينقل مادة دستور الجماعة التي تشتمل على هدف الجماعة وشرحه، ثم يتولى نقدها...

فأقول: في الحقيقة إن اعتراضي على الجماعة ليس في القالب القانوني الخاص بها بل في تفسيرها للدين، والذي ظهر فيما بعد في صورة قانونية، وكما هو ظاهر فإن تفاصيل هذا التفسير في المؤلفات وليس في مواد الدستور القانونية، وليس معنى ابدال فقرة (الهدف) في الدستور أن تصور الجماعة للدين قد تغيّر، وكما ورد في هامش الدستور المعدل فإن الجماعة قد استخدمت جملة جديدة لتوضيح التصور السابق للدين، وهذا بحث لا جدوى فيه، فهدف الجماعة الإسلامية سواء أكان (الحكومة الإلهية) أو (إقامة الدين) أي جملة تقال، عند تعيين معناها بالتفصيل لابد أن نرجع إلى المؤلفات التي هي الأساس الفكري للجماعة وهي ما زالت كذلك.

[ملاحظة: ما قلته باعتبار الأصل فقط، وإلا فإني لم أنتقد في مقالي كلمة (الحكومة الإلهية) فحسب، ولا يثبت بكلمة (إقامة الدين) ما يريده الأستاذ].

٢ – أول ما يستدل به على هذا التفسير آية (الشهادة)، وبناء على شرح رسالة «شهادة الحق» فإن عمل الشهادة الذي أرسل الأنبياء لأجله، هو «القيام بتنفيذ نظام الإسلام في جميع نواحي الحياة الاجتماعية والفردية، المحلية والعالمية، ولا يمكن بدونه تأديه مسئولية التبليغ ولا إتمام الحجة على البشرية»، ومعنى ذلك أن ما جعلته الجماعة الإسلامية هدفا لها هو عينه ما فرض علينا ضمن آية (الشهادة).

فاعترضت على ذلك الاستدلال، لأن هذا المعنى للشهادة وإتمام الحجة، لا تشهد عليه حياة الأنبياء، فجميع الرسل الذين نعرفهم وذكرهم القرآن قد أدوا مسؤلية الشهادة باللسان فقط، ولم يقم أي نبي بإقامة الحجة على قومه عن طريق تنفيذ النظام الإسلامي الكامل،

وقدورد في القرآن ذكر الأعمال الدعوية للأنبياء في مواضع متعددة، ولكن لا نجد في مواضع منها ذكر لإقامة نظام الحياة الإسلامية من أجل الشهادة العملية أو إتمام الحجة، بل نجد في كل الآيات كلمات (القول) و (البلاغ). فرد [صدر الدين] على استدلالي هذا قائلا:

«لقد أشكل عليه الأمر بمثل هذه الآية «فهل على الرسل إلا البلاغ المبين» بينما هذه الآية وأخواتها لا تعين سائر عمل النبوة ومسئولياتها، إنما تخبر عن بداية عمل الدعوة النبوية، إذ الآيات التي تشتمل على أساليب الحصر إنما تتعلق بالمعاندين الذين لا يقبلون الدعوة البتة، والقصد منها في جانب تسلية الأنبياء عليهم السلام عن هؤلاء المعاندين، بأنهم قد أدوا المسئولية تجاههم، فلا تذهب نفسك عليهم حسرات، وفي جانب آخر إنذار للمنكرين، لأنهم لم يقبلوا الحق فلا يلوموا إلا أنفسهم».

وهذا التعليق حول الآيات التي تشتمل على أساليب الحصر، لا ينطبق على كثير من الآيات سواها، لكنني أسأل الأستاذ الإصلاحي ـ بغض النظر عن هذا التفسير ـ : كيف يعلم عناد المعاندين؟ بطريق الإلهام أم بعد مساعي التبليغ والشهادة؟ بعد أي مرحلة من مراحل قبول الحق يعلم رفضهم للحق؟

لقد أدى الأنبياء مسئوليتهم على هؤلاء، فلا حجة لهم يوم القيامة إذا قالوا نحن نعذب على جريمة لم تبين لنا، وبعبارة أخرى، انتقلت المسؤلية من الشاهد إلى المشهود عليه، فبعد أيّ نوع من العمل والسعي تحققت هذه الأمور؟

في الواقع لم يكن هذا العمل هو الشهادة العملية المتمثلة في إقامة نظام الحياة الإسلامية لأن ذلك لم ينشأ وقتئذ، بل هو ما فسره الأستاذ نفسه بكلمة (المساعي الدعوية) ولا اعتراض لي على ما يراه الأستاذ من «الشهادة البدائية» لأنها تحولت إلى «الشهادةالنهائية» في موضع آخر حين صرح الأستاذ بأن الحجة قد أقيمت عليهم، وسيحكم الله بينهم يوم القيامة بما كانوا يعملون.

لعل الأستاذ صدر الدين قد أخطأ في ظنه، وهو ينـقد نظرية «الشهادة العملية» فيقول: «لا يغرنا قيامنا بالدعـوة الإسلامية لأناس من حـولنا في السر والـعلن، وإقامتنـا الأدلة التي تثبـت مصداقية الحق عـليهم، فنقـول إن الحجة قد قامت عـليهم، وهذا الكـلام لا يمكـن أن يجيزه أحد».

ربما يعتقـد الأستاذ أن معنى إبلاغ الدعـوة في السر والعلن، الإعلان فـي طول البلاد وعرضهـا بمكبرات الصـوت، أو أن نصيح بأعلـى أصواتنا علـى المارين، وبذلك نـكون قد أدينا مسئوليتنا، بينما الدعوة السريـة والعلنية هي «وأعلنت لهم وأسررت لهم إسراراً» وقد ذكرت فـي صدد الحـديث عـن دعوة نـوح علـيه السـلام في الـقرآن، تـلك الـدعوة الـتي استمرت أكثر من تسعمائة سنة، وليـس معنى الدعوة إبلاغ المدعو مرة أو مـرتين، إنه عمل مبني عـلى الحكمة والصبـر، ويستمر إلى مدة طـويلة يقوم بها الـداعي وقلبه مفعـم بالحرقة والحزن. ولـقد فصـلـت شروط الدعـوة في القـرآن والحديث بـشكل واضح، فـما يقـوم به الداعي مراعاة لتلك الشروط هو (الشهادة).

٣ – ومما يستدل بـه على هذا التفسيـر آية «أقيموا الدين» فذكـرت أن هذا الاستدلال غير صحيح، لأن الحكم في الآية يتعلق بالتعاليم الأساسية للدين، بينما تقولون أن هدفنا هو إقامة نظام كامل وشامل للحياة.

فرد الأستاذ صدر الدين على ذلك قائلا:

«لا أدري كيف غاب عنه، أن الآية لا تحمل تخصيصا ولا توقيتا، بل بالعكس هي أمر شامل وعام وهو «أقيموا الدين» وليس في «ديـن الله» ابهام أو غموض، إنه حقـيقة ظاهرة، فالكل يدرك ما هو دين الله، وكل ما يطلق عليه هذا الاسم فهو داخل في أمر الإقامة.

فأقول: صحيح أنه لا يوجد تخصيص في كلمة «أقيموا الدين»، ولكن إذا أخذنا الآية كاملة نجد التخصيص صريحا وهو: أقيموا الدين الذي نزل على جميع الأنبياء، وكما ينص القرآن فإن الدين المنزل علـى الأنبيـاء كـان مشتمـلا علـى جزء مشترك فيمـا بينهـم وآخـر

مختلف، والمراد بأمر إقامة الدين هنا الجزء الأول حسب مقتضى السياق، والجزء الثاني ـ في هذه الآية ـ لا يدخل فيه، كما اتفق على ذلك المفسرون.

في الواقع، إن القول بأنه لا يوجد تخصيص في لفظتي «أقيموا الدين» كالقول بأن التخصيص إنما يتعين بالألفاظ التي يؤتى بها للاستدلال فحسب، وإذا قبلنا هذه الفلسفة فيصبح من الصعب علينا إثبات أي شيء من القرآن، فثمة ألفاظ لا تعد ولا تحصى تبين حقائق بدون تخصيص أو استثناء فمثلا: «لا تقربوا الصلاة..» «ليست التوبة..» «ما من إله..» والمؤسف أن دفاع الأستاذ عن خطإ قد أدى به إلى ما لا يقصده.

واستدل الأستاذ بدليل آخر وهو: إن الراغب الأصفهاني كتب: معنى «إقامة» توفية حقه، وكما هو ظاهر فلا يمكن توفية الدين إلا بإقامة كل الدين، فمعنى «أقيموا الدين» أقيموا كل الدين.

لكن ما كتبه الأستاذ لا نجده في شرح الراغب، بل ما ورد في شرحه هو ما فهمه فحسب. يقول الراغب: إن كل ما يقرن بلفظ «الإقامة» فقوموا بتوفيته. وشرح الراغب موجود في (ق و م)، وهو حين يشرح لفظة الإقامة لا يبين حدود الدين، لكن الأستاذ يعتقد أن معنى الدين «الشريعة كلها» فضم ما لديه من معنى الدين مع شرح الراغب لكلمة الإقامة، فصار معنى الآية حسب فهمه: فقوموا بتوفية كل الدين، ولو فهم معنى الدين «أصل الدين» لصار معنى الآية لديه: قوموا بتوفية أصل الدين أو تعاليمه الأساسية ،كأن يقول القائل أربع فقط، فيقول السامع حسب فهمه الخاص يقصد أربع أرغفة.

وقد أوردت في مقالي فيما يتصل بهذه الآية أقوال المفسرين، مما يدل على اتفاقهم على اعتبار معنى الدين «أصل الدين» لا «كل الدين» فكان تفسيرهم للآية بمثل هذه العبارة: «ولم يُرد الشرائع التي هي مصالح الأمم حسب أحوالهم فإنها مختلفة متفاوتة».

فردّ عليّ الأستاذ، واعتبرني مخطئا في فهم شرحهم، وإن غاية المفسرين ليس ما ذكرت، ثم عقب: «في الواقع، إن ما قاله المفسرون «ولم يرد الشرائع» إنما قالوه دفعا

لإشكال ظاهري، وهو: إن شرائع الأنبياء مختلفة متفاوتة حسب الأحوال، وقيل في هذه الآية، الدين: هو الذي نزل على جميع الأنبياء، فكيف يمكننا امتثال هذا الأمر؟ وما هي صورة إقامة الدين بإقامة كل ما نزل على جميع الأنبياء؟ فردّ المفسرون على هذا الإشكال ووضحوه بقولهم «ولم يرد الشرائع»).

بأي وجه يُعدّ هذا، ردٌّ على كلامي؟! لم أفهم ذلك.. ما فهمت من كلامه هو أن آية ﴿ أقيموا الدين ﴾ إذا حملت على معنى «كل الدين» فيرد الاعتراض على ذلك مباشرة، فردّ المفسرون أن الشرائع ليست داخلة ضمن هذه الآية، وصورة امتثال هذه الآية أن يتبع «أصل الدين» وهذا هو ما قلته تماما، ولم أقل إن المفسرين قالوا بإقامة أصل الدين بدون سبب.

إن كلمات الأستاذ ـ في واقع الأمر ـ تبيّن اتجاه آراء المفسرين، ولا تشير إلى خطإ فهمي، وكتب في موضع آخر: إن المفسرين قالوا «لم يرد الشرائع» ولو كان الأمر كما فهمت لكان التعبير «لم يرد الشريعة» أو «لم يرد الشريعة المحمدية».

لقد كتب الأستاذ ذلك في عجل، ولو تأمل لأدرك أن صيغة الجمع إنما تستعمل لتشمل جميع شرائع الأنبياء (بما في ذلك شريعة النبي محمد ﷺ) فشريعة محمّد ﷺ تدخل ضمن شرائع الأنبياء وليست خارجة عنها، إلا أن يستدل الأستاذ على ما ذهب إليه بقاموس ينص صراحة على أن معنى الشرائع «كل الشرائع سوى شريعة محمد» فإذا فعل ذلك كان كلامه صحيحا.

والآن نأتي إلى أغرب جزء في رد الأستاذ على مقالي، فقد ردّ على إشارتي إلى تفاسير المفسرين فيما يتصل بآية «أقيموا الدين» قائلا:

«ليس هو رأي كل المفسرين» وأشار إلى مفسّرَين اعتبرا أمر «إقامة الدين» يتضمن إقامة الأحكام التفصيلية للشريعة كاملة، ولكن الغريب أن ما قاله عن كلا المفسرين ليس موجودا في أصل كلامهم، بل مصدره حذفه لبعض أجزاء الكلام ليأخذ كلام المفسر منحى لا يقصده.

والمفسران اللذان أشار إليهما هما: العلامة الصاوي، والشيخ سليمان،وكان شرحهما لآية ﴿ أقيموا ا لدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ كالآتي:

«هذا هو المشروع الموصى به والموحى إلى محمد ﷺ وهو التوحيد» هذا ما اتفق عليه المفسران، وهذا تفسير كل واحد منها على حدة:

تفسير الشيخ سليمان:

«ثم فسر المشروع الذي اشترك فيه هؤلاء الأعلام من رسله بقوله «أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» والمراد من إقامة الدين هو توحيد اللّه والإيمان به وبكتبه ورسله واليوم الآخر وطاعة اللّه في أوامره ونواهيه وسائر ما يكون به الرجل مسلما ولم يرد الشرائع التي هي مصالح الأمم على اختلاف أحوالهافإنها مختلفة متفاوتة، قوله «أن أقيموا الدين» المراد بإقامته تعديل أركانه وحفظه من أن يقع فيه زيغ والمواظبة عليه «ولا تتفرقوا فيه» أي لا تتفرقوا في الدين الذي هو عبارة عما ذكر من الأصول دون الفروع المختلفة حسب اختلاف الأمم باختلاف الأعصار، كما ينطبق به قوله تعالى ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾. وقوله (﴿أن أقيموا الدين ﴾ وهو التوحيد هذا هو المراد الذي اشترك فيه هؤلاء الرسل. وأما الذي في قوله ﴿ والذي أوحينا إليك ﴾ فهو أعم من ذلك لأن المراد به جميع الشريعة المحمدية أصولا وفروعا».

تفسير العلامة الصاوي:

«وقوله «شرع لكم» الخطاب لأمة محمد ﷺ، والمعنى بيّن لكم وجعل لكم دينا قويا واضحا تطابقت على صحته الأنبياء والرسل من قبل. والمراد بإقامة الدين تعديل أركانه وحفظه والمواظبة عليه، قوله (وهو التوحيد) بيان للمراد من الدين الذي اشترك فيه هؤلاء الرسل، وأما قوله «والذي أوحينا إليك» فهو أعم من ذلك فإن المراد به جميع الشريعة أصولا وفروعا، وإنما اقتصر على التوحيد لأنه رأس الدين وأساسه».

ويتضح من كلام المفسرَيْن كليهما، أن الأستاذ قد نسب إليهما كلاما لم يقله أحد

منهما، فما قاله المفسران: أنّ في «أقيموا الدين» أمر بإقامة التوحيد ومقتضياته الأساسية لا الشريعة كلها، كما رأينا، لكن الشريعة المحمدية تدخل ضمن «الذي أوحينا إليك» فما قاله المفسران عن آية «الذي أوحينا إليك» نسب إلى آية «أقيموا الدين» وبذلك ادّعى الأستاذ بأنهما يقولان بأن الأحكام التفصيلية تدخل في أمر إقامة الدين.

٤ – أقول في آية ﴿ ليظهره على الدين كله﴾ إن أكثر المفسرين يقولون بأن الفاعل في «ليظهره» هو اللّٰه تعالى، وعلاوة على ذلك فثمة قرائن تدل على أن في الآية بيان خطة اللّٰه التي أنجزها على يد رسوله، فلا يمكن أن نأخذ من الآية هدف الرسول المطلوب منه باعتباره بشرا، والمطلوب من اتباعه كنائبين عنه. فرد الأستاذ على ذلك واستدل بدلائل لإثبات دعواه، ولكن العجيب أنه يرد على نفسه بعد ذلك، فيقول: «أقِر بأنه لم تصرح الآية بأن هدف النبي هو إظهار الدين».

ليته لم يحاول إثبات هدف النبي بعد اعترافه هذا، لأن قضية الهدف لا تثبت بدليل ثبت بأنه غير صحيح.

ورغم اعترافه بعدم تصريح الآية بهدف النبي، ما زال يعتقد بأن هدف النبوة هو إظهار الدين، ولديه نصوص أخرى صريحة، وهي كما يقول: «لا ينحصر ذكر إظهار الدين في هذه الآية فقط، بل هناك آيات كثيرة وبعض الأحاديث تذكر ذلك، مثلا «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله للّٰه» وحديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا اللّٰه». صحيح أن آية ﴿ليظهره على الدين كله﴾ لم يرد فيها التصريح بأن إظهار الدين هو هدف النبوة، ولكن ألم يصرح في هذين النصين بالهدف أيضا؟ بلى، في النصين تصريح ظاهر بأن الرسول وأتباعه مأمورون بأن يقاتلوا الناس حتى يقولوا لا إله إلا اللّٰه ويكون الدين كله للّٰه، وبعبارة أخرى أن تقوم الحكومة الإسلامية الخالصة، والكل يدرك أن القتال مع المشركين حتى يقولوا لا إله إلا اللّٰه وحتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله للّٰه، أو السعي لإقامة دولة إسلامية أو نظام إسلامي هي تعبيرات مختلفة لحقيقة واحدة».

أقول: إن هذين النصين يحملان مفهوما أكثر اشكالا، من آية ﴿ليظهره على الدين كله﴾ إذا أخذنا منهما هدف النبي، ففي الحديث «أمرت أن أقاتل الناس..» أهذا هو هدف الرسول؟ ألهذا بعث النبي ﷺ؟ أن يستل السيف ثم يجبر الناس على قول لا إله إلا اللّه، والأستاذ لم ينتبه إلى جانب آخر وهو إذا أخذنا من الحديث هدف النبي فسيكون هدفه مغاير لأهداف الأنبياء الآخرين، مع مخالفة نص صريح من القرآن وهو قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾ ولم يحدث مع أي نبي إكراه الناس على الإسلام.

وهو نفس الإشكال في الآية القرآنية، التي وردت في سورتي (البقرة ١٩٢ والأنفال٣٩) مع اختلاف يسير بينهما: ﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين للّه فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين ﴾ ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله للّه فإن انتهوا فإن اللّه بما يعملون بصير ﴾.

ففي الآية كلمات «الفتنة، الدين، الانتهاء» هي موضع تدبر وتأمل، والمراد بها كما هو في كتب التفسير، الفتنة: (هي الشرك) قال ذلك كل من ابن عباس وقتادة والسدى والحسن وأبو العالية ومجاهد والربيع ومقاتل وزيد بن أسلم وغيرهم من المفسرين. ومعنى الدين: (التوحيد)، والانتهاء: (هو الامتناع عن الشرك). وبناء على هذا التفسير فإن معنى الآية: قاتلوهم حتى ينتهوا عن دينهم ويقبلوا التوحيد وينبذوا الشرك .

وكما هو الظاهر، فإننا إذا اعتبرنا الآية كهدف للنبي يرد علينا نفس الاعتراض الذي ورد على الحديث، وهو أن الرسول ﷺ بعث ليقاتل الناس ويجبرهم على قول لا إله إلا اللّه.

فقام الأستاذ بتأويل هذا الاعتراض تأويلا غريباً: «قاتلوهم حتى يقولوا لا إله إلا اللّه» وهو بمعنى «إقامة الحكومة الإسلامية». وهو تأويل لا يتفق مع التاريخ ولاتدعمه كلمات الآية «قاتلوهم..». ومعلوم أن الإرغام على قول لا إله إلا اللّه هو إجبار الناس على اعتناق الإسلام، بينما ليس معنى إقامة الحكومة الإسلامية أن يكون كل من يعيش في ظلها مسلما، فلو رضي الناس بالطاعة السياسية والقوانين الحكومية، لا يحق لأية حكومة إسلامية أن

تطالبهم بالإسلام وأداء الصلوات في المساجد. والحقيقة أنني لم أفهم هذا التأويل ربما يفهمه من له ولع بمثل هذه التأويلات كهيئة الثقافة الإسلامية.

كان من اعتراضاتي على أخذ الهدف من آية ﴿ليظهره على الدين كله﴾ أنه لم يرد في ذكر هدف أي نبي سوى النبي محمد مثل هذه الكلمات، بينما نحن نؤمن بأن أهداف الأنبياء واحدة، فلا يمكننا استنباط هدف خاتم الأنبياء من هذه الآية.

فرد قائلا: «إن هدف خاتم الرسل لم يكن مختلفا عن هدف الأنبياء الآخرين ولكنه كان أوسع وأشمل. ذلك أن الأنبياء الآخرين خاطبوا أقوامهم فحسب وهم يدينون بدين واحد، بينما كان خطاب النبي ﷺ عاما، فكان خطابه موجها للناس كافة على اختلاف أديانهم ونحلهم، وبهذا الاعتبار يمكن تحديد هدف النبي فقط من هذه الآية وليس هدف الأنبياء الآخرين».

بعد ما قرأت هذه الأسطر أحسست أن الأستاذ إنما يريد الاستدلال بلفظة «كله» في الآية، بينما الأمر ليس كما أراد، فاعتراضي في الأصل هو: لو كانت نوعية هدف الأنبياء هي «إظهار الدين» لذكر الله مثل هذه الألفاظ مع كل نبي، وما يأتي بعد ذلك من فرق في دائرة الخطاب لا يؤثر في أصل الهدف. ومعنى هذا الفرق أن يتم إظهار الدين بالنسبة للأنبياء الآخرين في أقوامهم فقط، ويظهره النبي على سائر الأديان والأقوام.

إن الفرق الذي بينه الأستاذ هو فرق يتعلق بدائرة الخطاب من حيث السعة أو الضيق، في حين أنه كان يتوجب على الأستاذ لإثبات دعواه أن يبين الفرق في نوعية الهدف.

(وحيد الديـــن)

تلقيت رسالة من قبل الأستاذ أبي الليث مؤرخة ٢٧ أغسطس بعدما أرسلت رسالتي جاء فيها: «تلقيت رسالتك بواسطة الأخ عبد الحي، أرى أن أرسل إلى الأستاذ صدر الدين ردك عليه عن طريق عبد الحي ليطلع عليه، إن أراد ذلك».

وقد اعتذر الأستاذ على التعليق مرة ثانية كما في باب المراسلة معه.

وقد جرت هذه المراسلة التي مرت بنا، وأنا لم أزل عضوا في هيئة التحرير والنشر التابعة للجماعة الإسلامية، ولكن بعد هذه المرحلة كان من الضروري أن أستقيل من هيئة التحرير والنشر، فأرسلت إلى أمير الجماعة الرسالة التالية:

رامبور أول سبتمبر ١٩٦٢م

حضرة الأستاذ المحترم أمير الجماعة الإسلامية بالهند ـ السلام عليكم ورحمة الله.

تلقيت رسالتك المؤرخة ٢٧ أغسطس، جاء فيها: «إن الأستاذ جليل أحسن رد على رسالتي، فلا داعي حسب وجهة نظره ـ لسفرك إلى الوطن لأجل المراسلة، وأعتقد أنك بدأت معه المراسلة، أليس من المناسب أن تراسله مع بقائك في رامبور». فأقول لك: قد أعلنت لك أنني أريد الوصول إلى قرار نهائي بعد رد الأستاذ صدر الدين الإصلاحي، لكني لم أصل إلى قرار، لأن الأستاذ جليل أحسن كتب إلّي عدة رسائل ينصحني فيها ألا أتعجل وأن أستمر في المراسلة معه، فقد يتضح لي خطئي الفكري، فأرى أن أنتظر تعليقه على مقالي.

ومن جهة أخرى، لا يجدر بي البقاء في هيئة التحرير والنشر التابعة للجماعة، لما ألمّ بي من صراع داخلي، فأرى أن استقيل من هيئة التحرير والنشر وأتبادل الآراء مع الأستاذ جليل أحسن وغيره من العلماء بعد إقامتي في رامبور أو في أعظم كره حتى أصل إلى نتيجة في هذا الموضوع، ثم بعد ذلك أقرر هل أبقى في الجماعة أو أنفصل عنها.

والاستقالة من هيئة التحرير بسبب الخلاف الفكري أمر ليس غريبا، لا سيما أنني التمست ذلك منذ سنتين، ربما تذكر ذلك، أما الآن وقد تغيرت نوعية الطلب فإني ألح عليها بدل الالتماس، كنت تجيبني من قبل كلما طلبت ذلك «لا فرق بين أفكارك وأفكار الجماعة، وأن ظنك بأن هناك فرق هو مجرد تطرف منك، وقد صرحت بأن مرادك هو مراد الجماعة، فعليك أن تبقى لصالح الجماعة ولا تبالي بالصراع الفكري».

فإلى هذا الحد كان لي مبرر للتعلق بالجماعة، أما الآن فقد اختلف الأمر، لا سيما بعد رد الأستاذ صدر الدين الذي اشتمل على اثنتين وعشرين صفحة، وهو لا يصدق أفكاري بل يكذبها بكل شدة، ويرد عليها مدعما أفكار الجماعة، وبناء على ذلك، تكون قد عدلت عن قولك وإن لم تصرح بذلك.. فمن الضروري ـ والحالة هذه ـ أن تقبل استقالتي التي لم تقبلها بعد، وتعفيني من المهمة رسميا.

وأطلب منك أيضا أن تسمح لي بعد استقالتي هذه أن اختار مكان إقامتي بدون أن تكون لي علاقة بالجماعة، فاشتغل متفحصا القضية بعد تبادل الآراء والمراسلة مع ذوي العلم والرأي، ولا مسئولية عليّ تجاه الجماعة في هذه الفترة.

المتواضع

(وحيد الدين)

رامبور ٥ سبتمبر ١٩٦٢م

الأخ العزيز السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة أول سبتمبر، تأسفت عندما علمت أن كل الجهود التي بذلت من أجل إقناعك بهدف الجماعة وموقفها باءت بالفشل، وأنك لا زلت باق على خلافك، لكن مع ذلك أجدني مطمئنا لاهتمامك بالدراسة وتبادل الآراء والمراسلة مع ذوي العلم والفكر كا لأستاذ جليل أحسن وغيره فأدعو الله أن يخلصك من هذا الصراع الفكري، وتعود مواهبك لصالح الجماعة.

أنا موافق على استقالتك من هيئة التأليف والتحرير من أجل أن تركز على البحث والدراسة ولست موافقا على إنهاء علاقتك ببرامج الجماعة بعد استقالتك من هيئة التأليف والتحرير ولا مسؤولية عليك من قبل الجماعة، ومعلوم أن المواظبة علي برامج الجماعة أمر ضروري للعضو، والمسموح لك ـــ نظرا لظروفك الخاصة ـ هو ألا مسئولية عليك فيما

يتصل بالدعوة، ولكن لابد من الحضور في الاجتماعات الأسبوعية، وإلا لا معنى للعضوية، فإن ذلك يؤدي إلى اعتراضات الآخرين.

ومن الضروري عندي ضمن برامج الجماعة، أن تتجنب نشر أفكارك الخاصة داخل الجماعة أو خارجها، وبإمكانك أن تتبادل الآراء مع أصحاب العلم والفكر من أعضاء الجماعة فحسب، وإذا كان لا مناص من الاتصال بعالم خارج نطاق الجماعة ومراسلته فإن ذلك يكون بأسلوب علمي بحت، بحيث لا يظهر من خلاله أنك تخالف فكرة الجماعة.

أرجو موافقتك على هذه الأمور والرد على رسالتي.

والسلام

(أبو الليث)

بعد استقالتي من هيئة التحرير والنشر غادرت رامبور وعدت إلى موطني أعظم كره، ومكثت مدة هناك أتبادل المراسلة، وأخيرا أرسلت إلى الأستاذ أبي الليث هذه الرسالة:

أعظم كره ١٥ أكتوبر ١٩٦٢م

حضرة الأستاذ أبو الليث السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة ٩ أكتوبر، وقد بدا لي أن الاستمرار في مثل هذه المباحث الجزئية أمر لا ينتهي، فرأيت أن أضع بين يديك قولاً فصلاً بعد التأمل والتفكير.

لقد فشا أنني مخالف لأفكار الجماعة الإسلامية ووجهة نظرها، وبهذا الاعتبار فإن العلاقة التي كانت تربطني بالجماعة قد ضعفت على المستوى الفكري، ولكن رغم ذلك هناك سبيلين لبقائي مع الجماعة كسابق عهدي:

الأول: كنت أعتقد أن خلافي مع مؤلفات المودودي فحسب، أما سائر المسؤولين في الجماعة فهم يتفقون مع وجهة نظري إلى حد كبير، ولكن حين رد صدر الدين على مقالي ردا كاملا، قلت لأحد زملائي في رامبور إن الأستاذ لم يرد على مقالي بصفة شخصية، بل كان رده باعتباره مندوب الجماعة، والدليل على ذلك أن الأستاذ صدر الدين قد خالف

المودودي في تفسيره لآية «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» وأوردت تفسيره في مقالي، ولكنه حين رد على مقالي نقل تفسير الأستاذ المودودي (راجع تفسير سورة البقرة ـ ١٩٣ ـ في تفهيم القرآن، وتيسير القرآن، للأستاذين).

كان ذلك موقفي تجاهكم، لكن الموقف الذي أبديتموه في ردودكم ينبغي أن أعتبره موقفكم الحقيقي، ومن هذا المنطلق أحس بأنه لم يبق أمامي أي مجال للبقاء مع الجماعة على اعتبار أن المسؤلين في الجماعة يوافقون وجهة نظري رغم اختلافي مع أدبيات المودودي، وذلك لأن صدر الدين قد أنهى بكلامه أي أمل في ذلك.

والثاني: يتعلق بالناحية العملية، وهو تعاون اثنين من أجل هدف مشترك رغم اختلافهما الفكري، وكدت أحمل نفسي على ذلك، ولكني أرى أن جوّ الإخلاص لم يبق بيننا للتعاون، وقد سمعت عدة أنباء شفوية قبل ذلك في هذا الصدد، دون أن أبالي بها، أما الآن فقد تلقيت رسالة مكتوبة لا يمكن غض الطرف عنها، وهي رسالتك التي أرسلتها من دلهي إلى الأستاذ صدر الدين مع تعقيبي على رد الأستاذ صدر الدين، ولما رد إليّ الأستاذ مقالي وجدت رسالتك المكتوبة بقلم الرصاص، وها هو الجزء المتعلق بنا:

«ها هو مقال وحيد الدين، أخبرني بعد الاطلاع عليه، هل من المفيد مراسلته بعد هذا، أم نبلغه أننا قد بذلنا كل جهد من أجل إقناعه، والأمر إليه فليفعل ما يروق له؟ إنني يئست منه تقريبا، وقد بدأ الأستاذ جليل أحسن المراسلة معه، ولا أظن أن يتحمل وحيد الدين أسلوب مراسلته، كما تجاوز الحد الذي يمكن معه الإقناع، ولا عجب أن ينقلب على عقبيه لمصلحة شخصية، ولقد أبلغت جليل أحسن أن يفرغ من تدريسه في أسرع وقت، ولا أرى داعيا لانتقال وحيد الدين إلى أعظم كره لأجل المراسلة، ومن المناسب أن يستمر في مراسلته وهو مقيم في رامبور، انتظر رد وحيد الدين فإذا وصلك رده سوف أكتب إليه حسب ما يرد به».

كم كانت رسالتك مؤذية بالنسبة لي! في الواقع قد هدمت هذه الرسالة بنيان حُسن

الظن الذي كان بيننا، والذي حرصت على بقائه رغم الخلافات النظرية، ويشهد لي كل من الأخ الأنصروالزملاء الآخرون الذين كانت تربطني بهم علاقة في رامبور، أنني كنت أحسن الظن فيك، لكن رسالتك ـ مع الأسف ـ قد صدقت كل ما سمعته أذناي وكان يأباه قلبي.

والعجيب أنك لم تعمل على اقناعي سواء تحريرياً أم شفويا، منذ بدأت المراسلة بيننا، وقد ذكرتك بما كتبته في رسالتك المؤرخة ٢٩ يناير ١٩٦٢م (أما رأيي الخاص سوف أخبرك به بعد الاطلاع على مقالك...) لكنك لم تقل شيئا، فلم تعلق على شيء مما كتبته تعليقا على رد صدر الدين أو ما قدمته بين يديك من حقائق واضحة، لم تعلق على شيء من ذلك رغم إلحاحي الشديد، وكتبت إلى جليل أحسن ليبدأ في «تدريسي» ورغم ذلك أنت تقول لي ما قلته في مستهل رسالتك السابقة، وأيضا قولك «ولا عجب أن ينقلب على عقبيه لمصلحة شخصية» هو قول ثقيل عليّ، أحسست كأنك قد ذبحتني، فأنت تعني بقولك أنه لم يبق لديّ الشعور الذي يؤهلني لمعرفة الحق إذا عرض لي، ثم تتوقع هذه الرذيلة، وهي أن أنقلب على عقبي من أجل مصلحة شخصية، فما أنتقده اليوم أقبل عليه غدا بدون دليل لمنفعة تافهة، ليتني مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا.

كلما تأملت رسالتك ازداد إحساسي بذلك، وهذا في الحقيقة لا ينبيء عن نصيحة أو كشف للحقيقة أمام زميلك ورفيقك، ولا يظهر فيه أي صدى للحرقة على الجماعة، أو على الإسلام، وحين أرى الفارق بين ما تراسلني به مباشرة وبين ما تكتبه لصدر الدين، يزداد أسفي على هذا الأسلوب، لأن هذا ليس مستحسنا من الناحية الخلقية والإنسانية.

ولهذه الأسباب لا أرى مبررا لبقائي مع الجماعة الإسلامية في الهند أو تعلّقي بها، لقد ذهب حتى الأمل الأخير الذي كنت أتعلّق به، فألتمس منك أن تقبل استقالتي وأن تفصلني عن قائمة الجماعة الإسلامية، فلا مجال للبقاء مع الجماعة لتلك الأسباب، وفي هذا الجوّ الذي لا ثقة فيه.

(وحيد الدين)

دلهي ١٩ أكتوبر ١٩٦٢م

الأخ العزيز   السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك، إن كان قرارك النهائي هو استقالتك من الجماعة بسبب الخلاف الفكري، فليس لنا إلا أن نتحمله، لكنني أرى أن من المناسب هو ما اقترحته قبل هذا، من اقبالك على مزيد من البحث والدراسة فيما يتصل بالموضوع بعد استقالتك من هيئة التحرير والنشر، وفي هذه الأثناء تستمر في المراسلة وتبادل الأراء مع ذوي العلم في داخل الجماعة وخارجها، فقد نجد صورة التوفيق بين أفكارك وأفكار الجماعة، وتعلم أنه لم تنته بعد المراسلة بينك وبين الأستاذ صدر الدين، وكما كتبتُ إليك قبل هذا فهو راض بالتعقيب على تعليقك شريطة أن تغيّر من أسلوبك فلا يكون كالسابق، وكما أعلم فإن المراسلة بينك وبين الأستاذ جليل أحسن مستمرة، فعليك بالصبر حتى النهاية واعلم أن باب الاستقالة مفتوح دائما، ولا رغبة لنا في إبقاء من يريد الاستقالة، ولا تسرنا استقالة أيّ عضو لا سيما استقالتك فهي حادثة مؤلمة بالنسبة لنا، وأنا شخصيا أعدها واقعة أليمة للغاية، فأرى أن تستمر آخر محاولاتنا لإقناعك، وإن لم تنجح في ذلك كله ـ لا سمح الله ـ فما علينا إلا بالصبر.

أما عدم بقاء جوّ الإخلاص بيننا للتعاون من أجل غاية مشتركة، فلا أدري لم كل هذا والمحادثات ما زالت جارية بيننا، والسؤال الآن ليس في التعاون أو عدمه، فأنت ما زلت عضوا في الجماعة، بل المراسلة بيننا عن بقائك بين الجماعة في المستقبل من عدمه، ولا أرى علاقة بين ذلك وبين جوّ الإخلاص، ولا أدري لماذا قررت الانفصال عن الجماعة فجأة خلافا لاقتراحك السابق.

وكم تعجبت من استدلالك على عدم بقاء جوّ الإخلاص بيننا برسالتي التي أرسلتها إلى الأستاذ صدر الدين مع تعقيبك، والتي كتبتها على عجلة من أمري، لأن أحد الزملاء أراد السفر إلى رامبور متعجلا، وحين قرأتها في رسالتك لم أجد فيها ما يدل على بقاء جو

الإخلاص من عدمه، أهذا مبرر لعدم التعاون؟ لقد يئست منك بعد الاطلاع علي تعقيبك إلى حد كبير، ولكن رغم ذلك لم أكتب إلى صدر الدين ليقطع المراسلة معك بل سألته هل تفيد معه المراسلة في رأيك أم لا؟ على أن أخبره بما يأتي به ردك، كما لـم أكتب إلى جليل أحسن بأن الحوار معك لا يجدي، بل أن ينهى هذا الحوار في وقت عاجل لأنك لا تطيق مراسلته التي سيطول أمدها.

على كلٍّ أعتقد أن رسالتي لم تهدم جوّ الإخلاص والتعاون بل هي تشير إلى إقامته وتقويته وليس لي من حيلة إذا حمّلت بعض الفقرات معاني لا تحتملها ولا هي في هوامش فكري.

وتظن أن معنى «التدريس» أني أعدك من المبتدئين، وأقول للأستاذ جليل أحسن أن يبدأ في تدريسك بحروف الهجاء، بينما كتبت تلك الجملة مازحا لما رأيت من أسلوبه في المراسلة، وقد صرحت لي أنه لا يريد أن يعقب على مقالك، بل يطرح مجرد أسئلة تقوم با لرد عليها. وهو بذلك يريد أن يصل إلى نتيجة، فماذا لو عبرت عن ذلك بالتدريس في رسالة شخصية أرسلتها إلى الأستاذ صدر الدين، هل أخطأت إلى درجة أني أذبحك، فعزمت على الاستقالة من الجماعة بشكل مفاجيء، اعتقد أنك لا تنكر أن جليل أحسن هو أستاذك، وهذه الكلمة إنما تشير إلى العلم والتعلم، فلا أظن أنك تعترض على ذلك..

أما قولي «فلا عجب أن ينقلب على عقبيه لمصلحة شخصية..» وإظهار حزنك وألمك على ذلك، فهو أمر مؤسف بالنسبة لي، وأرجو عدم المؤاخذة، لأنك أنت المسئول عن تحميل كلماتي المعاني التي لا تحتملها، لقد ظلمتني وظلمت نفسك أيضا، ليتك تصدقني كم هي عظيمة مكانتك عندي، وكم ذكرت محاسنك أمام الآخرين، ولا يمكنني أن أتصوّر كيف ترفض حقا أو تقبل باطلا لأجل مصلحة شخصية، ولكني أعلنت لك عن شعوري نحوك منذ البداية من أنك حين تعتقد بصحة شيء لا تقبل على شيء غيره بسهولة، إلا إذا تبين خطؤك بعد فترة فلا تتردد في الرجوع عنه، ربما لا تصدقني في شعوري هذا ولكن كلماتي لا تحتمل غير هذا، ولم يكن في ذهني سواه حين كتبت الرسالة، ولك الخيار في تصديقي أو تكذيبي.

وقد اتهمتني في هذا الصدد بالنفاق. بينما أجد في نفسي عيوبا ونقائص أنا خبير بها، أما النفاق فإني حريص دائما على تجنبه والابتعاد عنه، وبعد اتهامك إياي حاسبت نفسي وبحثت فيها بكل هدوء، وراجعت كل الرسائل التي كتبتها أو أمرت بكتابتها، وحاولت استحضار تلك المحادثات التي أجريتها في هذه المدة، لكنني لم أجد رغم ذلك كله ما يؤيد كلامك. أعتقد أنك اتهمتني منفعلا دون بحث أو تحقيق أو نظر في الرسائل والمحادثات. وإذا وجدت شيئا من هذا القبيل في رسالتي إلى الأستاذ صدر الدين فأخبرني عنه أكون لك من الشاكرين.

وكتبتَ أيضا أن رسالتي إلى صدر الدين قد صدقت ما كنت تسمعه عني منذ زمن مما كان يأباه قلبك، أظن أنه كان الأجدر بك أن تخبرني عن ذلك وهذا هو النصح والنصيحة، لو أخبرتي بذلك لاستيقنت من صحة الأمر أو بطلانه، وطالما تيقنت مما سمعت فأخبرني بما سمعت لأقوم بالإصلاح ما استطعت.

وشكوتَ أني لم أعمل على اقناعك سواء شفويا أم تحريريا، رغم وعدي بذلك، ولكن تعلم أني قد عينت الأستاذ صدر الدين ليردّ على مقالك، وهو أهل لذلك، كما طلبت من الأستاذ جليل أحسن أن يراسلك أيضا، ليطّلع على أفكارك ويقنعك بأفكار الجماعة، وكل ما جرى بينك وبين صدر الدين أنا خبير به، ومع ذلك فإني أخبرك اليوم ما عزمت عليه قبل أيام ــ وقد صرحت بذلك لبعض الزملاء ــ وهو إذا لم تفلح محاولات اقناعك فإني سأقوم بالحوار معك. ولا أدري بعد رسالتك هذه هل بقي مجال لذلك أم لا؟

على كل حال، أتمنى ألا تنقطع عن الجماعة حتى تطمئن لوجهة أفكارك من خلال دراستك الشخصية والبحث وتبادل الآراء مع ذوي العلم والفكر، قد نجد حلاً للتوفيق فيما بيننا، وهذا ما نسعى إليه من أعماق قلوبنا، ولكن ــ لا قدّر اللّه ــ إذا كنت عازما على ذلك وملحّاً، فأبلغني لأرضى بقرارك رغم أنفي.

المتواضع
(أبــو الليث)

أعظم كره

حضرة الأستاذ   السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تلقيت رسالتك المؤرخة ١٩ أكتوبر ١٩٦٢م، قد حاولت في رسالتك أن تبين أن كل ما كتبته هو سوء فهم مني فحسب، وأنت لم تخطئ أبدا، ثم كتبت:

«ولك الخيار أن تصدقني أو تكذبني» إني لا أتهمك بالكذب المتعمد، بل عليّ أن أقبل ما تقوله لأنه الأقرب إلى الصواب، لكن الكلمات التالية لا تصدقك. لقد قلت:

«أخبرك اليوم ما عزمت عليه قبل أيام ـــ وقد صرحت بذلك لبعض الزملاء ـ وهو إذا لم تفلح محاولات اقناعك فإني سأقوم بالحوار معك. ولا أدري بعد رسالتك هذه هل بقي مجال لذلك أم لا؟» وقلت في جانب آخر في رسالة لك إلى الأستاذ صدر الدين:

«ها هو مقال وحيد الدين، أخبرني بعد الإطلاع عليه، هل من المفيد مراسلته بعد هذا أم نبلغه أننا قد بذلنا كل جهد من أجل إقناعه، والأمر إليه فليفعل ما يروق له». بين هاتين الفقرتين تعارض بيّن، ويبدو من رسالتك إلى صدر الدين أن قولك النهائي هو نفس قوله، فقد كتب هو «لا مجال للحوار» وكتبت أنت «قد بذلنا كل جهد من أجل إقناعه، والأمر إليه فليفعل ما يروق له» وكتبت أنت في جانب آخر من هذه الرسالة «أخبرك اليوم بما عزمت عليه قبل أيام... وهو إذا لم تفلح محاولات إقناعك فإني سأقوم بالحوار معك».

على أيّ حال، ورغم هذا كله فأنا مستعد للحوار معك، بل أتمنى ذلك، أما تدريس الأستاذ جليل أحسن فهو لا يجدي شيئا، وقد تلقيت منه مجموعتين من الأسئلة وهي مجرد أسئلة كتلك التي تقدّم للطلاب في الامتحان، وهو لم يصرّح بعلاقتها بالموضوع، فلا أتفاعل معه في هذا المضمار، ومن أراد الحوار معي بغير هذا الأسلوب أنا مستعد للحوار معه، ولكن كيف يلزم المرء على شيء هو يكرهه.

(وحيد الديـــن)

دلهي ٢٧ أكتوبر ١٩٦٢م

الأخ العزيز السلام عليكم

تلقيت رسالتك، لقد كان الغرض من رسالتي المطوّلة ، أن ابيّن الغرض من الفقرات التي كانت مؤذية بالنسبة لك، ويبدو في الظاهر أنك تكذّب جميع أقوالي، لأن هذه الرسالة تتعارض مع الرسالة التي أرسلتها إلى صدر الدين، ولو سلمنا على سبيل الإفتراض بهذا التعارض فإنه يتعلق بأمر آخر، كان عليك ألا ترفض ما أوضحته من غرضي بهذه الفقرات، ولكن ماذا أفعل إذا لم يطمئن قلبك لذلك. ولكن مع ذلك فإني سأكشف لك عن عدم وجود هذا التعارض، وإن كان ذلك بشكل موجز، فأنت على علم بأن الأستاذ صدر الدين قد عين رسميا للرد على مقالك، وحين كتبت عنك إلى صدر الدين متسائلا فمعنى ذلك أن الحوار الرسمي قد انتهى، ولكن ليس معناه ألا أجري الحوار معك حسب قراري الخاص، فليس ذلك مانعا من الحوار، لأن موعد الحوار بيننا بعد انتهاء الحوار الرسمي، كان من الممكن أن أخبرك بانتهاء الحوار الرسمي بعد الاطلاع على رأي صدر الدين، أو أؤجل هذا الأمر وأدعوك إلى الحوار معي، تأمل هذه الرسالة حتى يزول سوء الفهم إن شاء الله، وأقول لك شيئا آخر لو افترضنا بأن هناك تعارض بين القولين فهل من الضروري حمل ذلك على الخطإ واستنتاج هذه النتائج الخطيرة.

والعجيب أن ورقة شخصية كتبتها علي عجلة من أمري، كان عليك ألا تقرأها، تشغل بالك إلى الحد الذي تتهمني فيه هذا الاتهام وبدون تردد، وحرمت على نفسك حسن الظن في هذا الأمر، كان عليك أن تعذرني في كتابتي للأستاذ صدر الدين على أني نسيت الحوار الذي بقي بيننا، أو عزمت على خلاف ما كنت عليه بعد قراءة مقالك، وفي هذه الحالة يمكنك أن تتهمني بالسهو وتغيير الرأي، لكنك اخترت تكذيبي وكنت مطمئنا لذلك، على كل أنا مستعد للحوار النهائي معك، ولكني قبل هذا أريد أن أكون على علم بأمرك هل لديك رغبة في الحوار وتبادل الآراء مع الذين أجريت معهم الحوار أم لا؟

حسب ما تقرر سوف أبلغك عن موعد الحوار بيننا، وقد أخبرتك من قبل أن الأستاذ صدر الدين يرغب في التعقيب عليك شريطة ألا يكون أسلوبك كالسابق، كما أخبرتك عن رأي الأستاذ جليل أحسن الذي يؤكد أن أسئلته ذات علاقة وثيقة بالموضوع، وسبق أن طلبت منك الاستفسار منه إن لم يتضح لك الأمر.

لم تصرح في رسالتك هل تؤجل استقالتك من الجماعة حتى تطمئن على أفكارك أم ماذا؟

والسلام

(أبو الليث)

أعظم كره ٨ نوفمبر ١٩٦٢م

حضرة الأستاذ أبو الليث أمير الجماعة الإسلامية في الهند.

السلام عليكم ورحمة الله.

تلقيت رسالتك المؤرخة ٢٧ أكتوبر ١٩٦٢م، أقول ـ مع الأسف ـ إن ما نهجته في هذه الرسالة والرسالة التي قبلها المؤرخة في ١٩ أكتوبر هو أسلوب قانوني منطقي، لا يجدر بمن يريد حلّ هذه القضية بحق، وخلاصته أن المرء يطمئن إليه إلى درجة أن يثبت البيضة بيضتين، ولكن ـ كما هو معلوم ـ لا يمكن أن تتغير الحقيقة بهذه الأدلة المنطقية.

أعرض عليك مرة ثانية القضية الأساسية، وأرجو منك أن ترد عليها بشكل واضح وصريح. لقد نشأت الشبهات في ذهني عن فكر الجماعة، فكتبتها وأرسلتها إليك، فتمّ تعيين الأستاذ صدر الدين ليرد على مقالي بشكل مفصل، وكان أهلا لذلك من بين سائر أعضاء الجماعة، وحين وصلني رده قرأته فلم أجد فيه شيئا يردّ وجهة نظري، فكتبت في الرسالة المؤرخة في ١٠ أغسطس أن وجهة نظري لم تتغير، وبعد ذلك وحسب إشارتك أرسلت أفكاري موجزة في ١٩ أغسطس، وكنت مستعداً لتحليل رد الأستاذ صدر الدين كي أثبت أنه ليس ردا علّي، فيقوم الأستاذ لإقناعي مرة ثانية، لكنك لم توافق على ذلك

وقلت «إن الأستاذ صدر الدين مستعد للتعقيب عليك شريطة ألا يكون أسلوبك كالسابق»، وهذا الشرط هو بمثابة عدم رضاه عندي، لأن أسلوبي قائم على الأدلة والبراهين، وهذا يمنعني من قبول كلامه، ولا يمكنني أن أترك هذا الأسلوب وأقبل كلام الأستاذ بدون دليل، لذا فإني لا أقبل شروطه وهو بدوره لن يعقب عليّ.

وهكذا لم يقوموا بتحليل أسئلتي أو الرد عليها، ومع ذلك شاع عني:

«أن الأستاذ صدر الدين رد على كل صغيرة وكبيرة وبشكل كامل، ولكنّه متعصّب لرأيه فكيف يمكن اقناع المتعصّب، وماذا يفيد الحوار معه؟».

أعترف أنه قد تم تنبيهي إلى بعض الأخطاء الواردة في تعقيبي الموجز الذي أرسلته إليكم، غير أنني أتعجب كيف تؤخذ عليّ مثل هذه الأخطاء فهي ليست بأخطاء حتى تذكر. ربما تذكر حين قدمت إلى رامبور في ٦ سبتمبر ١٩٦٢م حيث جرى الحوار بيننا في حجرة أمين المعهد، وكان هناك كلٌّ من الأستاذ صدر الدين وأفضل حسين خان وعبدالحي وعروج القادري وجلال الدين الأنصر، فألححت عليكم أن تعقبوا على ردي غير أنك لم تقبل أنت والأستاذ صدر الدين هذا الأمر، والأستاذ صدر الدين قال لي: «إنك أخطأت في الإشارة إلى المرجع..» وحين سمعت كلامه دهشت وظننت أني وقعت في خطإ فاحش، ورغم إلحاحي على صدر الدين ليبيّن لي خطئي فإنه لم يقبل ذلك وأنتم لم تشيروا عليه بذلك، وبعد بضعة أيام التقيت به في مكتبه وسألته عن الخطإ فقال: حين كنت تنقل ردي عليك تركت لفظة «هكذا». إن مثل هذا الخطإ ليس له أثر في أصل الدعوى، وعلاوة على ذلك فهو المسئول عنه، لأنه شطب الكلمة مرتين ثم أشار إلى أنها صحيحة بهذه العلامة (ص ص) فلم أنتبه إليها.

أما الأستاذ جليل أحسن فهو الآخر قام بمراسلتي من أجل الرد على مقالي، لكنه نهج نهجا غريبا، قد يفيد في مواضع أخرى لكنه ليس بمفيد لإقناع الآخرين بوجهة نظر الجماعة الإسلامية. لقد طرحت عليه القضية قبل تسعة أشهر، لكنه لم يعقب ولو بكلمة حول

الموضوع بينما توسّع في مجالات أخرى، والشيء الهام لديه هو «شرطه» وهو اقتراح الأسئلة ونقد الأدلة، فقبلت شرطه وتلقيت المجموعة الأولى من الأسئلة فلم أجد سؤالا منها يتعلق بالموضوع أو يتصل بالأدلة التي طرحتها، لقد كانت أسئلته مجرد أسئلة لم يوضح علاقتها بالموضوع، ثم تلقيت المجموعة الثانية من الأسئلة فكانت كسابقتها، والحقيقة لو لم تكن المراسلة بيننا وجاءتني هذه الأسئلة لرددتها إليه وقلت: «إنها أسئلة معهد عربي، ووجهتها إليّ سهواً».

ولما كتبت إليه حول هذه الأسئلة ردّ عليّ قائلا: «إني مصرٌّ على أسلوب مراسلتي، وإن الأسلوب الذي اختاره الآخرون هو مضر لك ولا يعود بفائدة عليهم، وأنت تعرف جيدا بأنني أشتغل في التدريس فكيف يتسنى لي التخلي عن هذا الأسلوب، وأنا متأسف إن كان هذا الأسلوب ينال من فكرك الرفيع وعلمك الواسع، فليس لديّ أسلوب آخر لبحث القضية المعنيّة غير هذا الذي أسميته أسلوب التدريس».

فلا تحمل هذه الرسالة أيّ دليل سوى الطعن والسخرية والإصرار على أن هذه الطريقة أجدر للإقناع بوجهة نظر الجماعة الإسلامية. وكما هو ظاهر فإنه إذا اعترض أحد على فكر الجماعة وجاء بالأدلة لإثبات دعواه، فكان الواجب أن يرد عليه بطرح أسئلة حول دعواه والأدلة التي ساقها لإثبات هذه الدعوى، لكن الأستاذ بدون أيّة مقدمات جعل يسأل: علام عطف الواو في «وليعلم»؟ وما هو المشار إليه في الآية...؟ فيفهم من ذلك أن مثل هذه الأسئلة ليس لها علاقة بالموضوع، والمجموعة الأولى والثانية من الأسئلة من هذا القبيل، يمكنك الاطلاع عليها إن شئت.

أما فيما يتعلق بشخصك أنت، فإني أشكو إليك ما يلي:

إني أشعر أنك لم تقم في هذا السبيل بالحق ومن أجل إظهار الحقيقة، وظننت أن اعتراضي هو اعتراض خصم فيردّ عليه بهذا الاعتبار، إنك لم تبحث اعتراضي ولم تدرسه دراسة عميقة حتى يتضح لك أني على خطإ، إذ لو كان الوضع كذلك، لكان هذا السلوك

منك مقبولا، غير أن الوضع ــ كما اعترفت بنفسك ـ لم يكن كذلك، فكلّما ألححت عليك أن تبدي لي عن رأيك تعتذر مني قائلا: «إن دراسته تحتاج إلى وقت كافٍ، وليس عندي وقت لذلك نظراً لانشغالي».

لا يصحّ منك هذا الأسلوب الذي تسلكه بعد الاطلاع على مقالي، والتعقيب الذي أرسلته إليك في ١٩ أغسطس ردّاً على تعقيب صدر الدين، كانت فيه حقائق كان عليك التأمل فيها والوقوف عليها، وأن تتبين ردود صدر الدين عليها، ولكن أسلوب رسالتك إلى صدر الدين حول مقالي يبدو منه كأنه ليس في الأمر شيء، وأن أقوال الأستاذ صدر الدين ثابتة لديك كسابق عهدك، وكم تعجبت من رسالتك إلى صدر الدين المؤرخة في ٢٨ أغسطس فهي الرسالة الأولى إلى صدر الدين بعد اطلاعك على مقالي، ومع ذلك لم تذكر فيها شيئا عن الاعتراضات التي طرحتها عن بعض المسائل المهمة، مثلا نسبته غير الصحيحة لكلام حول آية ﴿أقيموا الدين﴾ فقد نسب كلامه إلى شارحي الجلالين وهو غير صحيح.

إن من يبحث عن الحق لابد له من تحقيق الأمر وتقصّي الحقيقة، فالآية التي يقوم عليها أساس الجماعة الإسلامية وهدفها الانقلابي الشامل، حين يدّعي أحد حول هذه الآية بأن علماء التفسير لا يقولون بدخول الشريعة الكاملة في كلمة «الدين» نظراً إلى سياق الآية، بل المراد بكلمة «الدين» التعاليم الأساسية، فلا يؤخذ من هذه الآية هدف الانقلاب الشامل، يقوم أحد كبار الجماعة بعد بحث دام شهرين، ويردّ بأن المدعي مخطيءٌ في دعواه لأن بعض المفسرين يقولون بأن آية ﴿ أقيموا الدين ﴾ تشمل كافة الأحكام التفصيلية.

ثم يقوم المدعي مرة ثانية ويقول بأن نسبة هذا القول إلى أولئك المفسرين خطأ، وينقل نص عباراتهم ليتضح منها أن ما قالاه ضمن آية ﴿والذي أوحينا إليك﴾ نسب إلى آية ﴿أقيموا الدين﴾ بينما قالا عن آية ﴿أقيموا الدين﴾ أنها لا تحتمل العموم بل المراد بها التعاليم الأساسية. لا أدري كيف نفسّر سكوتك عن هذا الاعتراض البيّن؟ ولماذا لم تشتمل رسالتك على شيء من ذلك كأنه ليس في الأمر شيء؟

يبدو لي من هذا أن المشكلة لديك ليست البحث عن الحق وكشف الحقيقة، بل هي مشكلة الرد عليّ، وأنت لا ترغب في النظر في الأدلة والحقائق بقدر ما تسعى إلى التخلص من النقد الموجّه إليكم.

في الواقع إنك تدافع عن الجماعة الإسلامية وتغضّ الطرف عن الحق كما قلت قبل ذلك والدليل على ذلك، ما حدث مع الأستاذ صدر الدين، فهو قد فسر آية ﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة...﴾ في تفسيره «تيسير القرآن» بنفس التفسير الذي أذهب إليه، بينما اتخذ موقفاً مختلفا حين أراد الرد على مقالي، ويبدو أن ذلك كان ضروريا كي يثبت وجهة نظر الجماعة، ورغم أن هذا النقد كان موجّهاً في الأصل إلى صدر الدين إلا أن ردّه جاء بعد موافقتك عليه، فأنت شريك له في الأمر حتى تبرأ منه.

والأمر الآخر هو أنك لم تقم بنصحي، والرسالة المؤرخة ٢٨ أغسطس إلى صدر الدين مثال على ذلك، وهي محطّ اعتراض وإشكال رغم تأويلاتك، وقد اعترفت فيها بصورة غير مباشرة بقولك «كانت رسالة شخصية، ما كان لك أن تقرأها». إن هذه العبارة التي وردت في رسالتك المؤرخة ٢٧ أكتوبر إنما تعبّر عن نفسيتك التي لا ترضى باطلا عي على تلك الرسالة، وعالم النفس لا يستنبط من قولك غير هذا.

وخلاصة ما كتبته:

١ – لم تقنعوني بشيء عن الاعتراضات التي نشأت في ذهني حول أفكار الجماعة الإسلامية، لقد قدمت انتقاداتي وقمتم بالرد عليها مرة واحدة، وحين عقبت على ردكم رفضتم التعقيب معتذرين بأن أسلوبي هو المانع فلا يمكن الرد عليّ والحالة هذه، والأستاذ جليل أحسن مستعد للردّ على مقالي، لكن ردّه مجرد أسئلة لا طائل من ورائها ولا علاقة لها بالموضوع.

٢ – قدمت حلاً لبقائي مع الجماعة رغم خلافاتي الفكرية مع المؤلفات، وذلك بأن تؤكدوا لي أن مؤلفات الأستاذ المودودي ليست شرحا معتمدا لفكر الجماعة الإسلامية، وقد قدمت هذا الاقتراح بين أيديكم في ٦ سبتمبر١٩٦٢م في رامبور، فلم تقبلوه.

٣ – لم تحاولا دحض أفكاري بأيّة محاولات تذكر، بل أفشيتم فيما بينكم «إنه رجل متعصّب ومتطرّف، إذا رسخت في ذهنه فكرة لا يتنازل عنها أبدا، فإذا انقلب على عقبيه لمصلحة فهو أمر آخر، فكيف يمكن إقناعه، وماذا يفيد الحوار معه؟».

فليس لي والحالة هذه إلا طلب الاستقالة..

(وحيد الديـــن)

فتلقيت رسالة من أمير الجماعة يقول فيها: «طلبت مقالك من رامبور، سوف يصلني بعد ثلاثة أيام، ثم أكتب إليك عن الموضوع إن شاء الله».

فرددت عليها: «المقال الذي عند الأستاذ صدر الدين هو ناقص وغير كاف إذا أردت أن تعقّب على أفكاري الواضحة، أرسل إليك صورة مقالي الكامل».

فتلقيت رسالة من قيمّ الجماعة يطلب مقالي فرددت عليها:

أعظم كره ٥ ديسمبر ١٩٦٢م

حضرة الأستاذ السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتين من قيّم الجماعة محمد يوسف المؤرختين في ٢٧ نوفمبر و٣ ديسمبر ١٩٦٢ وقد أرسلت إليك رسالة في ٢٤ نوفمبر وهي رد مقدم على رسالتيك، كتبت فيها:

«إذا أردت أن تعقب على أفكاري الواضحة، أرسل إليك صورة مقالي الكامل». فلم ترد عليها، وأكرر القول لو تريد أن ترد على مقالي بدون شروط فأرسل مقالي الكامل إليك ولكنك لم تتعهد بشيء فما فائدة إرسال المقال!».

وفيما يتعلق بالرد على رسالتي المؤرخة ٨ نوفمبر فلا حاجة لقراءة مقالي، بل يكفي للرد عليها المعلومات التي اعتمدت عليها أثناء قبول استقالتي من هيئة التأليف، فكما قبلت استقالتي من هيئة التأليف في ٥ سبتمبر بسبب الخلاف الفكري، يمكنك أن ترد على رسالتي

المؤرخة ٨ نوفمبر، وإذا كنت قد اتخذت قرارك في ٥ سبتمبر بعد بحث وتفكر، فلا أرى مانعا من ردك على رسالتي، إنني أنتظر بفارغ الصبر الرد على رسالتي المؤرخة ٨ نوفمبر.

(وحيد الديـــن)

فتلقيت الرسالة التالية، وذلك بعد مضي شهر ونصف على رسالتي المؤرخة ٨ نوفمبر:

دلهي ١٩ ديسمبر ١٩٦٢م

الأخ العزيز المحترم السلام عليكم

قد تأخرت في الرد على رسالتك، لأني كما كتبت لك من قبل أردت الاطلاع على تعقيبك، فلم أجده. ثم كان من الضروري التشاور مع الأستاذ صدر الدين والآن أتيحت لي تلك الفرصة.

غير صحيح قولك إننا غير راغبين في إقناعك أو لم نقم به، فلم ردّ الأستاذ صدر الدين على مقالك بالتفصيل إذن؟ وهو موافق على التعقيب عليك، وإذا لم يوافق نحمله على الموافقة، وما يطرحه الأستاذ جليل أحسن من الأسئلة ذات علاقة بالموضوع، ولكن ـ لسوء الحظ ـ ظننت أن ما اشترطه الأستاذ صدر الدين منشأه أن يخضعك لقبول كلامه بلا دليل، وأن مراسلة الاستاذ جليل أحسن هي تساؤلات لا طائل من ورائها ولاعلاقة لها بالموضوع. فلا تجدي المراسلات ـ والحالة هذه ـ وينبغي أن نقف عند هذا الحد.

أما موضوع الاستقالة، فإذا اقتنعت بوجهة نظرك من كل النواحي فسوف أخبرك لنعمل على ذلك، أما أنا فلم أقف على نقطة خلافك الرئيسية مع الجماعة الإسلامية، ولا يسعني في هذه الظروف أن أتحدث عن مقالك المفصل، ولا أتوقع فائدة حقيقية، فاكتب إلينا عن بعض الأمور بوضوح حتى نعمل وفقا لذلك: ما الذي يجب أن يقوم به المسلمون، وهل لديك خطة مفصلة عن ذلك حتى أدرسها وأتبين ما إذا كان هناك خلاف بيننا

وبينك؟ وهل هناك إمكان لـلتعاون بيننا؟ ولكن لست متعجلا لهذا الأمـر فلو كنت مصمما على الاستقالة من الجماعة، يمكننا الحوار بعدها، وسأعود إلى أعظم كره في منتصف يناير، لو شئت نجري حوارا في تلك الأثناء.

والسلام

(أبــو الليث)

أعظم كره ٢٧ ديسمبر ١٩٦٢م

حظرة الأستاذ أبو الليث السلام عليكم ورحمة اللّه

تلقيت رسـالتك المؤرخة في ١٩ ديسمـبر، أقول ـ مع الأسف ـ في كـل مرة تكتب أشياء تكون بمثابة رد رسمي على مقالي، بينما القضية تبقى كما هي.

قلت عـن شرط الأستاذ صدر الديـن هو بمثابة عدم الـرضا عندي لأنه لم يـصرح عن موطن القـصور في أسلوبي الـذي كان مانعا له لـلرد على تعقـيبي، وحين سألتـه ذهب إلى نواحٍ أخرى دون أن يبين موطن القصور في أسلوبي، فـبدا لي بعد التفكر إني رددت عليه بالأدلة والـبراهين، فإذا كان هـذا هو القصور عـنده فكيف أتـخلى عنه، وإذاكـان أمر آخر فعليه أن يصرح به.

وكتبت عن مراسـلة الأستـاذ جليل أحـسن في رسـالتك المـؤرخة في ٢٧ أكتـوبر: «كتب الأستاذ أحسن أن الأسـئلة التي أرسلها إليك ذات علاقة وثيقـة بالموضوع، ويمكنك الاستفســار منه إن لم تتبين لـك علاقتها بالموضوع» فـيبدو من ذلك أنه لا يكـفي أن يعرف الأستاذ عـلاقتها بـالموضوع بل مـن الضروري أن أعرف عـلاقتها بـالموضوع أيضـا، ورغم إلحاحي لم يبين الأستاذ هذه العلاقة، والآن تكتب في هذه الرسالة، وكأن ليس ضروريا أن يعرف علاقتها بالموضوع سوى الأستاذ جليل أحسن.

فأقول ــ والحالة هذه ـ لـو تتناول في ردك الـقضية الأساسية فإني سوف أتـأمل في ذلك وأفكر، أما إذا كان كالردود السابقة، فإنـي أعيد كلماتك إليك «فلا تجدي المراسلات ـ والحالة هذه ـ وينبغي أن نقف عند هذا الحد».

والأحسن من هذا الرد أن تقبل استقالتي وتخصلني من هذه المعضلة.

المتواضع

(وحيـد الديـن)

فتلقيت منه هذه الرسالة:

دلهي ٧ يناير ١٩٦٣م

الأخ المحترم السلام عليكم

تلقيت رسالتك ، سأرد عليها خلال يومين إن شاء اللّٰه، وإن لم أرد فسوف أحضر عما قريب إلى أعظم كره لنتحاور هناك إن شاء اللّٰه

(أبـو الليث)

وبناء على هذه الرسالة التقينا في أعظم كره في ٢٢ يناير، وجرى حوار بيننا في جلستين، والجلسة الأولى كانت قبل العصر، أما الثانية فكانت بعد العصر، وحضر الجلسة الأولى الأخ عبد العليم الإصلاحي أمير الجماعة الإسلامية في (بانارس) وفي الثانية كل من الأخوة حميد اللّٰه أمير الجماعة الإسلامية في أعظم كره والدكتور أكرام أحمد وغيرهم، وكان حديثي عن المشكلة الأساسية ألا وهي مؤلفات الأستاذ المودودي، وأوضحت أن ما عدا ذلك فهي أمور ثانوية كالتي تتعلق بأفراد الجماعة أو سياسة الجماعة وخططها وما إلى ذلك، وقلت للأستاذ بأني قد أعلنت ذلك قبل مغادرة رامبور في لقاء مجلس الشورى، لكنك لم تقبل ذلك، وإذا قبلته الآن فإن المشكلة ستنتهي عند هذا الحد، فقال: معنى ذلك أن نعترف بأن جميع المؤلفات غير صحيحة، وما علينا إلا أن نتبرأ منها، فرددت عليه: لا أقول أتركوا هذه المؤلفات بكاملها لعدم صحتها، وليس اعتراضي على بقائها في المكتبة، إنما اعتراضي في الواقع على الاعتبار الذي تأخذه بين أفراد الجماعة، إذ يعتبرونها المرجع الوحيد المعتمد لفكر الجماعة الإسلامية.

فقال: لا. نحن لا نعتبرها هكذا، وقال الأخ حميد الله: لا يعتقد أحد منا بأن مؤلفات الأستاذ المودودي هي المرجع الوحيد لفكر الجماعة، وأيده الأستاذ أبو الليث وغيره من الحاضرين، فبدا من أسلوب حوارهم أني أقول كلاما لا أساس له، وكأنني أتهم الجماعة بما لا يعتقده أحد من أعضائها.

فقلت للأستاذ أبي الليث: أكتب عبارة الأخ حميد الله على ورقة بيضاء، وهي «إن مؤلفات المودودي ليست المرجع الوحيد لفكر الجماعة».

لكنه لم يرض بذلك، وكررت له طلبي مرارا على أن يكتب عبارة الأخ حميد الله علي ورقة بإمضائه، لكنه لم يفعل، وجميع الحاضرين وجدران الغرفة وأثاثها شهود على أني لم أطلب سوى هذا الطلب.

وقد أعلنت له إذا لم ترض بكتابة هذه الكلمات فإن كلامك الشفوي لا يكفي لدفع مشكلتي، وفي نهاية المطاف اقترح الأخ عبد العليم الإصلاحي أن أقدم طلبي على ورقة للأستاذ أبي الليث فيرد عليه. فكتبت هذا الطلب:

أعظم كره ٢٣ يناير ١٩٦٣م

حضرة الأستاذ أبو الليث أمير الجماعة الإسلامية في الهند. السلام عليكم

تذكر ما قلته لك في ٦ سبتمبر ١٩٦٢م في حجرة أمين المعهد في رامبور أمام كل من الأخوة صدر الدين وأفضل حسين وعبد الحي وعروج القادري وجلال الدين الأنصر، قلت لك عليك أن تعلن لي صراحة «بأن مؤلفات الأستاذ المودودي لا تعتبر المرجع المعتمد لفكر الجماعة الإسلامية» وبهذا أترك القضية كلها واستمر في نشاطاتي مع الجماعة كسابق عهدي، وأعيد عليك هذا الأمر مرة ثانية، وأطلب منك الرد الصريح.

إني أشعر بأن مؤلفات الأستاذ المودودي التي تطبع في المكتبة الإسلامية، أنها لا تقدم تفسيرا صحيحا للدين، وغلبت عليها ـ لسبب ما ـ الصبغة السياسية، وأشعر أيضا أنها المرجع الوحيد المعتمد لفكر الجماعة وبين أعضائها، وبهذا الاعتبار الذي تبوأته المؤلفات

أصبحت المؤلفات هي قضيتي، والتصور الـذي وجدته للدين من خلال الكتاب والسنة هو الذي جعل كتاباتي الصادرة في مجلة الحياة في السنوات الماضية تتخذ صبغة أخرى مختلفة عن تلك المؤلفات.

يمكنك أن تخلصني من هذا المأزق حين تكتب لي «إن مؤلفات الأستاذ ليست المرجع المعتمد لتفسير وتوضيح فكر الجماعة»

(وحيد الديــــن)

وقد كان الأخ عبد العليم الإصلاحي أمير الجماعة الإسلامية في مدينة بانارس مع الأستاذ أبي الليث، وأظهر اهتمامه الخاص بهذا الأمر، فقلت: لو شئت الاطلاع عليها فلا بأس وحين اطلع عليها قال: إنها مطولة، وطلب مني الإيجاز. فكتبت طلبا آخر موجزا نزولا عند رغبته:

أعظم كره ٢٣ يناير ١٩٦٣م

حضرة الأستاذ أبو الليث.   السلام عليكم ورحمة الله

أقول إنني وقعت في مأزق نظري يتصل بالجماعة الإسلامية، وقد قلت لك في حجرة أمين المعهد في رامبور في ٦ سبتمبر ١٩٦٢م ـ وكان قد حضر كل من الأخوة صدر الدين وأفضل حسين وعبد الحي وعروج القادري وجلال الدين الأنصر ـ عليك أن تعلن لي صراحة «بأن مؤلفات الأستاذ المودودي ليست المرجع المعتمد لفكر الجماعة الإسلامية» وبذلك يذهب عني هذا الاضطراب. وأكرر إليك هذا الالتماس تحريريا، فأرجو أن تكتب هذا الكلام، لأتخلص من هذا المأزق وأستمر في نشاطاتي مع الجماعة، ويجب أن تكتب إجابتك بصورة صريحة لا غموض فيها ولا إبهام.

(وحيد الديــــن)

وسلمت الطلبين كليهما إلى الأستاذ أبي الليث، وقال إنه سيرد على واحد منهما ورجع إلى دلهي مرورا برامبور، وبعد مشورة أصحابه أرسل إليّ الرسالة التالية:

دلهي ٢٩ يناير ١٩٦٣م

الأخ العزيز. السلام عليكم

أقول مجيبا على رسالتك المؤرخة في ٢٣ يناير أن المرجع الحقيقي لتعيين فكر الجماعة هو دستورها، وأصحابها ملزمون بهذا الدستور الذي يصرح في إحدى مواده:

«إن أساس عمل الجماعة هو الكتاب والسنة، أما الأشياء الأخرى فهي في الدرجة الثانية، ويؤخذ بها ما لم تتعارض مع الكتاب والسنة» أما المؤلفات فهي ليست لمؤلف واحد، بل هي مجموعة من المؤلفات لعدد من المؤلفين، وهي تلقي الضوء على الجوانب المختلفة للدين، وهذه المؤلفات في مجموعها تعبر عن أهداف الجماعة.

ولكن كما قلت لك آنفا، فهي نتاج فكر الإنسان وقلمه، وبالتالي فهي لا تخلو من الأخطاء كغيرها من المؤلفات، بل أعلن صراحة أنها تشتمل على ما لا يتلائم مع أهداف الجماعة وشروحها الموجودة في الدستور، لكننا نفصل القول دائما حول رسالة الجماعة وأهدافها طبقا للدستور، ونثق بأن الناس إنما يرجعون ــ من أجل فهم أهداف الجماعة ــ إلى الدستور وشروحه لا إلى العبارات التي لا تتناسب معها، فلا نبالي بهذه العبارات المبثوثة في المؤلفات. وأشعر بأن أفراد الجماعة إنما انضموا إلى الجماعة بعد البحث والتحقيق في رسالتها، وأهدافها، فإذا مروا على فقرة لا تتلائم مع أهداف الجماعة لم يقبلوها، بينما يقبلون ما يتلاءم معها ولو كان لمؤلف آخر غير الأستاذ المودودي.

لست أدري، هل يُذهب عنك هذا التوضيح إشكالك أم لا؟. أتمنى أن تستمر في خدمة الجماعة كسابق عهدك، وأنت تعلم جدا أن الاستمرار مع الجماعة مشروط باعتناق هدفها، ونحن لا نرضى باستمرارك مع الجماعة بمجرد رفع الإشكال عن المؤلفات، بل لابد أن تطمئننا بأنك تقبل هدف الجماعة، وأرى أن هذا أمرا ضروريا، لأنه ثمة علاقة وثيقة بين

موضـوعك وبين هدف الجماعة، وأنت لـم تفصح لي رغم إلحاحي هل توافق أهداف الجماعة وشروحها أم لا، ورسالتك هذه أيضا لا تفيد شيئا في هذا المضمار.

إني في انتظار ردك على هذه الرسالة، وفقني الله وإياك لصراطه المستقيم.

والسلام

(أبـو الليث)

أعظم كره ٧ فبراير ١٩٦٣م

حضرة الأستاذ أبو الليث. السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة في ٢٩ يناير كتبت فيها: «المرجع الحقيقي لتعيين فكر الجماعة هو دستورها» فأقول ليس هذه إجابة سؤالي، فلم أسألك في رسالتي المؤرخة في ٢٣ يناير: ما هو المرجع الرئيسي لتلقي فكرة الجماعة؟

بل كان سؤالي عن تفسير وشرح فكرتها، سألت: ما هو الاعتبار الذي تتبوؤه مؤلفات المودودي بالنسبة لشرح فكرة الجماعة الإسلامية؟ أما الدستور فأعرف تماماً أنه بيان قانوني لأية جماعة أو حركة وليس شرطاً وتفسيراً، فردك إذن لا علاقة له بالسؤال.

وقولك «أما المؤلفات فهي ليست لمؤلف واحد، بل هي مجموعة من المؤلفات لعدد من المؤلفين» هو كلام في غير محله، إذ لو سألتك عن (مؤلفات الجماعة) هل يطلق هذا العنوان على مؤلفات شخص واحد أم عدة مؤلفين؟ لكانت إجابتك عين الصواب، لكنني سألتك عن مؤلفات الأستاذ المودودي، ما هي الدرجة التي تتبوؤ ها بالنسبة لشرح فكرة الجماعة . ثم مضيت قائلاً: «لست أدري هل يُذهب عنك هذا التوضيح إشكالك أم لا؟» فشعرت عند قراءة هذه الكلمات، بأنك كنت تحس في قرارة نفسك أنك لا تجيب على سؤالي، وحين لا يطمئن الكاتب نفسه فكيف بالقاريء!

بعد قراءة رسالتك وصلت إلى هذه النتيجة: لم ترد على سؤالي لسبب أو لآخر رغم إلحاحي سواء أكان بطريقة شفوية أم تحريرية، ولكنك صرحت بطريقة غير مباشرة «وهذه المؤلفات في مجموعها تعبر عن أهداف الجماعة» وبعبارة أخرى معنى هذا القول أنك تعتبر المؤلفات تفسيرا معتمدا لفكرة الجماعة ومعبرا حقيقياً عنها. وهذا التوضيح «فهي نتاج فكر الإنسان وقلمه وبالتالي فهي لا تخلو من الأخطاء والأغاليط كغيرها من المؤلفات» فهو غير ضروري، لأنه حين أقول إن أعضاء الجماعة يعتبرونها شرحاً معتمداً لفكر الجماعة فلا أعني أنهم ينزهونها من كل نقص أو عيب ككلام اللّه تعالى، فبعض الأمور التي أشرت إليها على أنها لا تتلائم مع دستور الجماعة هي سمة كلام الإنسان، إذ بعض الفقرات أو العبارات التي لا تخلو من الزلل تجدها في كل مؤلف أو كتاب باعتباره كلام إنسان ولا أحد يعترض على هذا السهو، بل الاعتراض على الشرح العام والكلي الذي هو مبثوث في صفحات هذه المؤلفات، وهذا الشرح كما سبق أن قلت عنه « معبر حقيقي عن فكرة الجماعة وأهدافها».

وبناء على ذلك أيقننت مرة ثانية أنه لا يمكن البقاء في الجماعة، وكما صرحت قبل هذه المرة فإن الأستاذ المودودي يفسر الدين بأسلوب أختلف معه تماما، وهذا التفسير هو تفسير صحيح لفكر الجماعة عند أعضائها، فما عليّ إلا الانفصال عن الجماعة، وهذا هو الرد على رسالتك.

لكنك أثرت نقطة جديدة وهي قولك: «ونحن لا نرضى باستمرارك مع الجماعة بمجرد رفع الإشكال عن المؤلفات، بل لابد أن تقتنع بأهداف الجماعة وتثق بها».

لست أدري من استشارك حتى تطلب مني الحلف على دستور الجماعة، وقد سبق أن قلت في رسالتك المؤرخة في ١٩ أكتوبر «... فأنت ما زلت عضوا في الجماعة» وعلى حد قولك فإن أعضاء الجماعة مرتبطون بالدستور فقط، وأنت تعترف بأني عضو في الجماعة ثم تطالبني بالحلف، فهل يوجد في الدستور مادة تطالب أحد أعضائها بالحلف

على أهداف الجماعة، ومن جهة أخرى فإنه ثمة في الجماعة من يقولون بأنكم غيرتم هدف الجماعة بتغيير فقرة «هدف الجماعة» فهل طلبتم منهم الحلف على الدستور الجديد، إنهم موجودون في الجماعة رغم ذلك، أظن أنك لم تتأمل في نوعية هذه المطالبة وإلا لم تبح بهذا الكلام، عليك أن تدرك جيدا أن الهيكل القانوني المتمثل في الدستور والذي يمثل سدا منيعا بالنسبة لك يمكن أن يكون سدا منيعا للآخرين أيضا، وهذا السد لا يمكن خرقه رغم محاولاتك كما يقول أعضاء الجماعة في مدينة بانارس.

ولكن عليك أن تطمئن، فليست لدي رغبة في هذه اللعبة القانونية، فأنا علي يقين تام بأن ما طلبته فيما يتصل بالمكانة التي تتبوؤها مؤلفات المودودي وإنهاء القضية بعد ذلك، فهو ليس أمر مستحسنا في الأصل، بل أنتم الذين حملتموني على ذلك، فمنذ فترة طويلة أنت وعدد آخر من أعضاء الجماعة تلحون عليّ بأن أغض الطرف عن انتقاداتي وأن ماأقوله هو صدى لما يعتقده سائر الأعضاء، وأنه لا خلاف بين كلامي وبين فكرة الجماعة، وأنسى بذلك هذه الخلافات لأستمر مع الجماعة كسابق عهدي، وقد أكد على هذا الجانب ـ قبل أيام ـ الأخ عبد العليم وغيره من الأعضاء، وقد كتبت مرة ثانية في رسالتك المؤرخة في ١٩ ديسمبر ١٩٦٢م:

«أما أنا فلم أقف على نقطة خلافك الرئيسية مع الجماعة الإسلامية».

على كل قد درست الأمر قبل ذلك، وأيقنت أنه لا يمكنني الاستمرار مع الجماعة، ولكن نصائحكم وحساسية الموضوع قد أجبراني على البقاء في الجماعة إذا دفعتم إشكالي، هذا مجال للتعاون بيننا، إذا قبلتم اقتراحي حول حيثية مؤلفات المودودي ودرجتها بالنسبة لكم، وهو ما طلبته منكم شفويا وكتابيا، غير أن اجابتك السابقة قد أنهت هذا الإمكان أيضا.

فأرجو أن تقبلوا استقالتي، وتعفوني من هذه المعضلة.

(وحيد الدين)

دلهي ٢١ فبراير ١٩٦٣م

الأخ العزيز. السلام عليكم

تلقيت رسالتك قبل أيام، ولم أجد دافعا للرد عليها خلال شهر رمضان، وأرى إذا جرى الحوار بيننا مشافهة مرة واحدة فيمكن أن نتفاهم ونتجاوز سوء الفهم، وكما أعلنت لك صراحة فإني مصمم على مناقشة الموضوع في نهاية المطاف، وبدل الحديث عن رسالتك وما اشتملت عليه أرجو أن نلتقي لمناقشة الأمر والوصول إلى نتيجة، ومن الممكن جدا أن سبب الخلاف بيننا هو عدم تناولنا للموضوع عن طريق الحوار والمشافهة.

اعتقد أنه قد نشأت في ذهنك بعض الظنون بعد انتقالك إلى أعظم كره بسبب البعد بيننا، فلابد من الحوار الحر قبل إنهاء الموضوع. وقد حاولت في اللقاء السابق في أعظم كره تناول الموضوع دون جدوى، لأنك ركزت على المؤلفات وظننت أن الخلاف سيرفع بيننا ولكن لم يتحقق ذلك. ولكنني لم أيأس بل أعتقد أنه إذا تحاورنا سوف نتغلب على الظنون ونتفق على موضوع المؤلفات وينتهي الخلاف بيننا إن شاء الله.

وليس لدى فرصة للقدوم إلى أعظم كره، لأني مسافر إلى جنوب الهند ضمن برنامج الجماعة، وسوف أرجع في أوائل أبريل، ثم تبدأ أعمال الاجتماع الخاص بمجلس الشورى، والأجدر هو حضورك للاجتماع حتى يتم الحوار بعده، ولو شئت فلتأت في أوائل أبريل. لست أدري هل ترى أن هناك داع لهذا الحوار النهائي أم لا؟

وسأسافر إلى عليكرة في ٣ مارس، وثمة اجتماع للإداريين قبل ٨ مارس، ولولا ذلك لكانت هذه الفترة مناسبة للحوار.

والسلام

(أبـو الليث)

أعظم كره ٢٦ فبراير ١٩٦٣م

حضرة الأستاذ أبو الليث.   السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة في ٢١ فبراير، ترى فيها ضرورة الحوار بيننا قائلا: «الأجدر هو حضورك لاجتماع مجلس الشورى حتى يتم الحوار بعده» ولكن أظن أنه في الوضع الحالي لا معنى لحضوري في اجتماع مجلس الشورى وقد عزمت إذا دعيت إلى الإجتماع ألا أحضر هذه المرة، فلا يمكن اللقاء، ولكن كما ذكرت ستحضر ندوة عليكرة، وأنا أيضا مسافر إلى عليكرة لمدة سنتين ويمكن أن نلتقي هناك، فقد بدأت في تأليف كتاب بعنوان «الإسلام يتحدى» أريد أن أحضر له لمدة سنتين في عليكرة، فإذا التقينا يمكن أن نجري الحوار.

ومضيت تقول: «فلابد من الحوار الحر بعيدا عن الظنون والشبهات» لكنني لا أشكو منك شخصيا حتى ترى ضرورة الحوار، بل قضيتي كلها تتعلق بذلك التفسير النظري الذي تحفل به مؤلفات المودودي، والتي تدافعون عنها في بحوثكم، وحين طرحت هذا الموضوع في أعظم كره، لست أقصد تضييق الحوار ولكن أردت تحديد القضية المعنية، لأن القضية تدور حول مؤلفات الأستاذ المودودي.

أشعر أن تفسير الدين الذي كتبه المودودي ليس بصواب، وليس هذا الكلام عن عبارات أو كتاب معين، بل يشمل كافة المؤلفات التي ألفها، ولا أرى خطأه هذا جزئي بل إنه خطأ في البنية التي وضعها للدين ككل، فانقلبت اعتبارات جميع أجزاء الدين عنده، فجاء تفسيره للدين متأثرا بهذا الوضع.

ومن جهة أخرى أنت وجميع أفراد الجماعة تعتبرون هذه المؤلفات معبرا صحيحا عن فكرة الجماعة، وهي التفسير الصحيح للدين أيضا، فكيف لي أن أستمر مع الجماعة، وشعوري نحو المؤلفات يقتضي مني القيام بالرد على هذا التفسير وتصحيحه، وأرى أنه من الخيانة القيام بالرد على الفكرة وأنا عضو في الجماعة، لأن ذلك بمثابة إسقاط للجماعة من داخلها، والمناسب هو أداء هذه الفريضة وأنا خارج الجماعة لا داخلها.

وإن كنت ترجو فائدة من الحوار فأنا مستعد لذلك، ولكني أراه غير مفيد، لأن القضية مستمرة منذ عامين ونصف ولم تثمر المحادثات شيئا، فلا أتوقع اليوم أية نتيجة من الحوار. أذكر بداية الأمر حين جرى أول حوار في يونيو ١٩٦٠م، واستمر الحوار بيننا، وقمنا بالأخذ والرد مع الأستاذ صدر الدين ولكن بدون جدوى.

فالرجاء أن نغلق هذا الباب عند هذا الحد خشية الإطالة «للتخلص من البحث والنقاش» على حد تعبيرك، وأقبل أيضا على عملي بجدية.

(وحيد الديــــن)

فتلقيت رد الأستاذ أبي الليث المؤرخ في ٢٨ فبراير، كانت فيه دعوة لي لحضور الاجتماع الخاص بمجلس الشورى في دلهي، فكتبت إليه:

«لا يتحقق حضوري إلى دلهي، أكتب إلي ما تريده مني، سأرد عليه بعد طول تفكر وتأمل».

وبعد ذلك تلقيت منه أيضا الرسالة المؤرخة في ١٠ أبريل، ورد فيها التأكيد على حضور الاجتماع حتى يمكن الحوار بيننا، وإلا يمكن أن نلتقي في أعظم كره لأنه كان ينوي القدوم إلى موطنه بمناسبة عيد الأضحى، وكتب أيضا في رسالته:

«إذا كنت لا ترغب في هذا التأجيل ـ لا سمح الله ـ فأنا مضطر أن أقول لك تدبر أمرك واعتبر نفسك قد انفصلت عن الجماعة. إنني أريد أن أعرف هل ستأتي؟ أم تريد تأجيل الأمر حتى مجيئي؟ أم تريد إنهاء الأمر دون الحوار النهائي؟».

حين أتت هذه الرسالة لم أكن موجودا في أعظم كره، وعندما رجعت كتبت إليه الرسالة التالية:

أعظم كره ٢٦ أبريل ١٩٦٣م

حضرة الأستاذ. السلام عليكم ورحمة الله

كنت مسافراً لمدة أسبوعين، فتلقيت رسالتك المؤرخة في ١٠ أبريل مساء أمس، فأقول إن كنت ترغب في الحوار النهائي فأنا مستعد لذلك، ولو كتبت ما تريده في الرسالة لانتهى الأمر، علي كلٍّ سوف نتحاور هنا في عيد الأضحى.

(وحيد الديـــن)

لقد كان ردي على رسالة الأستاذ متأخرا نظراً لسفري، فظن الأستاذ إني لست مستعدا للحوار النهائي، وأني قد قطعت علاقتي بالجماعة بدون الحوار النهائي، فتلقيت بعد إرسال رسالتي بيوم رسالة من قيم الجماعة الإسلامية، هذا نصها:

دلهي ٢٥ أبريل ١٩٦٣م

الأخ المحترم، السلام عليكم ورحمة الله

لم ترد على رسالة أمير الجماعة التي أرسلتها إليك في ١٠ أبريل ١٩٦٣م إلى هذا اليوم، ولم تحضر، فيبدو أنك اخترت الصورة الأخيرة بين الصور الثلاث، لذلك نبلغك ـ مع الأسف ـ بأن اسمك قد فصل من بين قائمة الأعضاء.

والسلام عليكم وعلى من لديكم

وأخوكم

(يـوسف)

المراسـلة مـع
الاستاذ أبي الأعلى المودوي

ولنأخذ الآن المراسلة مع الاستاذ المودودي: بـدأت المراسلة معه في ديسمبر ١٩٦١م حين أرسلت إليه صورة من مقالي، لكن المقال قد رجع إلّي من كلكته، نتيجة خطأ وقع ممن أرسلت معه مقالي، فراسلته مرة ثانية في ١٠ مايو ١٩٦٢ م، الموافق ٥ من ذي الحجة ١٣٨١ هـ، وذلك عن طريق أحد زملائي في لاهور، لأن الأستاذ كان في مكة ـــ تلك الأيام ـ لأداء فريضة الحج، فاستلم مقالي في ٨ يونيو ١٩٦٢م. وقد أرسلت مع مقالي الرسالة التالية:

«ها هو مقالي مرفقاً مع هذه الرسالة تحت عنوان «خطأ في التفسير» أرجو أن تقرأه، ثم ترد عليّ بالتفصيل لأتأمل أكثر في ضوء ردك على الموضوع.

لقد تأثرت بمؤلفاتك قبل خمسة عشر سنة، وبالتحديد في سنة ١٩٤٧م، وبعد أيام أصبحت عضواً في الجماعة الإسلامية، وقمت بعمل الدعاية لها في أعظم كره، وأمضيت عشرة أعوام على تلك الحال، ثم دعيت إلى رامبور كمتعاون في هيئة التحرير والتأليف، وذلك في أكتوبر ١٩٥٦م، وكانت المهمة التي ألقيت على كاهلي هي مهمة التأليف والتحرير، فاقتضت الحاجة أن أدرس القرآن دراسة عميقة، ولم تتح لي تلك الفرصة من قبل، وحين بدأت دراسة القرآن تملكني إحساس غريب، فقد لمست عياناً أن القرآن لا يصدق ما لدي من أفكار وتصورات، ونظرت إلي صورة الإسلام في القرآن فإذا هي غير الصورة التي وجدتها في مؤلفات الجماعة الإسلامية، وهذا ما أفضى بي إلى صراع فكري حاد، يزداد يوماً بعد يوم.

إثر ذلك حاولت أن أتبادل الآراء والأفكار مع المسئولين في الجماعة هنا، لكنهم لم يفلحوا في إقناعي، فقررت ـ في النهاية ـــ كتابة أفكاري بشكل مفصل، وها هي خلاصة

الأفكار التي نشأت في ذهني قبل خمس سنوات، وهذا المقال هو الصورة النهائية له، علماً بأن هذا المقال لم يعدّ ــ في الأصل ــ ليرسل إليك، لذا فإنك لن تجد فيه ترابطاً في عدة جوانب منه، لكن ــ مع ذلك ــ ألتمس منك تعقيباً مفصلاً عليه غاضاً الطرف عن ذلك النقص».

كنت متلهفاً لرد الأستاذ المودودي، باعتباره صاحب هذه الفكرة على أمل أن يرد على مقالي رداً مفصلاً. لكنني تلقيت ذات يوم الرسالة التالية:

لاهور ١٥ يونيو ١٩٦٢ م

حضرة الأخ الفاضل ... السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة في ١٠ مايو، بعد رجوعي من الحج، وليس معها مقالك الذي ذكرته في رسالتك، فانتظرت مقالك لأجيب عليه، حتى وصلني قبل ثلاثة أيام، سلمني إياه أحد الشباب من رامبور.

إنه مقال يشبه الكتاب، لقد سجلت فيه اعتراضاتك بشكل مفصل، إلى درجة أنه يصعب عليّ الإطلاع والرد عليه نظراً لانشغالي، ومع ذلك فقد شعرت عند الاطلاع على بعض عناوينه، كالتمهيد وشهادة الحق مثلاً، أن القضية ليست قضية الاعتراضات، بل إن دراستك قد وصلت بك إلى ناحية مباينة لما وصلت إليه حتى اليوم. فمن العبث ــ والحالة هذه ــ أن يجري بيننا نقاش حول الموضوع، لقد فصلت أفكاري ــ بكل وضوح ــ في مؤلفاتي ومقالاتي، إذا استنتجت منها أني لم أفهم الدين كلية فلك أن تتبرأ منها، وتقوم بتبليغ ما فهمته بصورة إيجابية، وإذا رأيت أنه عليك أن تكشف عن أخطائي في تفسير الدين، فإني لا أمانعك من ذلك، ولك أن تطبع مقالك هذا .

المتواضع
(أبو الأعلى)

وكما هو ظاهر، فإن رسالته لم تقنعني، فأرسلت إليه في ٢٥ يونيو هذه الرسالة:

«تلقيت رسالتك المؤرخة ١٥ يونيو ١٩٦٢م بتاريخ ٢٣ يونيو في رامبور، مع الأسف، إنك لم تقم بما توقعته منك، واكتفيت بإرسال وصف للمقال، ورفضت أن ترد عليه، أناشدك الله أن تساعدني في هذا الأمر، وأُشهد الله أني لا أقصد بذلك إشاعة الفوضى باسم الدين، بل هي نتيجة الدراسة المجردة أنقلها بكل صدق وأمانة، إن فكري وضميري في ضوء دراستي هذه يمليان علي القول بأن تفسيرك الذي قمت عليه منذ خمس عشرة سنة هو تفسير خاطيء، وما طرحته في مقالي هو التفسير الصحيح، أرجو أن تطلع عليه ثم ترد مع الأدلة، وأعدك أني سأفكر ملياً في ردك، ولو وجدت كلامك أقرب إلى الكتاب والسنة، فلا شيء يمنعني من قبوله .. وأعترف بأنك قد فصلت أفكارك في مقالاتك وكتبك ، ولكن هذه المقالات لا ترد على الاعتراضات الجديدة، ومؤلفاتك هي شرح لفكرتك وليست رداً على أسئلتي واستفساراتي، وإذا قام شخص بنقد أدلتك التي دعمت بها فكرتك، فليس لك إلا أن تبرهن على دعواك بعد هذا النقد. وكما سبق أن رددت على اعتراضات أساسية معرضاً عن التفاصيل يمكنك أن تعيد نفس العمل مع هذا المقال.

لقد صرحت مرات عديدة قائلاً: «من يجد اختلافاً بين فكرتي وبين ما جاء في الكتاب والسنة، فعليه أن يثبت لي عدم موافقتها للكتاب والسنة، لأنظر في ذلك، فإن ظهر لي أني حدت عن الكتاب والسنة قيد شعرة فسوف أرجع إلى الحق مباشرة» .. ولكن كيف تفسر تصرفك هذا تجاه من يلفت نظرك إلى تلك الأخطاء في ضوء الكتاب والسنة ؟ لم لا تقبل منه أو ترد عليه بالأدلة؟ ... إنك لا تحمل نفسك كلفة الاطلاع على مقاله، فكيف تحكم عليه بدون برهان أو دليل ؟!

ولمزيد من التوضيح، إنها لم تبق قضيتي الشخصية، بل أصبحت قضية كل من اطلع على مقالي هذا، من المسئولين في الجماعة الإسلامية، وكلهم ينتظرون ردك، وهم وإن كانوا لا يصرحون بموافقتهم لوجهة نظري إلا أنه أصبح واجب عليك أن ترد على

الاعتراضات التي أثيرت في مقالي حتى تنشرح صدورهم للفكرة السابقة من جديد، وسكوتك يعني أنك تظلمهم جميعاً، وليس أنا من تظلم فحسب. وأظن أنك لا تلزم الصمت عن هذه القضية أبداً، وإذا كنت سترد يوماً فلم لا ترد الآن ويكون لك الفضل في حل القضية بالحوار بيننا، دون أن نعلن هذا النقاش أمام الملأ، وهذا ما أرمي إليه من إرسال مقالي إليك قبل الطباعة.

وأكرر القول: لو كنت واثقاً من علمك بالكتاب والسنة، ولديك أدلة قاطعة فالواجب عليك أن تبين لي خطئي، أما إذا لزمت الصمت رغم أنك تملك الأدلة على خطإ كلامي وضلاله، ثم تقول لي: «لك أن تبلغ الناس ما تراه» فلست أدري كيف سيكون موقفك أمام الله يوم القيامة.

المتواضع

(وحيد الدين)

انتظرت رد الاستاذ في هذه المدة، وبعد مضي أسبوعين تلقيت رسالة من «شمس بيرزاده» (عضو مجلس الشورى في الجماعة وأمير جماعة مدينة بومباي) وقد ذكر فيها أمراً، فأرسلت إلى الأستاذ أبي الأعلى هذه الرسالة الثالثة مشيراً فيها إلى ذلك الأمر:

رامبور ٩ يوليو ١٩٦٢م

حضرة الاستاذ أبي الأعلى المودوي .. السلام عليكم ورحمة الله

انتظرت الرد على رسالتي التي أرسلتها في ٢٥ يونيو رداً علي رسالتك المؤرخة ١٥ يونيو ١٩٦٢م، وفي هذه الأثناء تلقيت رسالة الأخ شمس بيرزاده الذي لقيك أيام الحج، وقد ذكرك بمقالي فأجبته ـ كما كتب لي ـ : «اكتب إلى وحيد الدين أن يرسل إليّ انتقاداته، سأرد عليها إن شاء الله». وأنا عاجز عن فهم ما قلته بنفسك قبل ذلك وهو من أنه من العبث الرد على انتقاداتي بل هو أمر لا يعنيك، أما السبب الذي كتبته في رسالتك

المؤرخة ١٥ يونيو لعدم الرد على رسالتي فهو أيضاً غير معقول، فقد كتبت: «لقد سجلت فيه اعتراضاتك بشكل مفصل» و «شعرت عند الاطلاع على بعض عناوينه.. أن القضية ليست قضية الاعتراضات بل أن دراستك قد وصلت بك إلى ناحية مباينة لما وصلت إليه حتى اليوم» واعتذرت عن الرد على مقالي قائلاً: «فمن العبث ــ والحالة هذه ــ أن يجري بيننا نقاش حول الموضوع».

إنني لم أدرك الربط بين الفقرتين منطقياً، وكما يبدو فإن الفقرة الثانية سبب للأولى، ولكن كون الاعتراض مفصل ومعارض لوجهة نظرك لا يستلزم عدم الرد عليه، هل يعني ذلك أنك تهتم بالرد على المقالات غير المفصلة والتي ليس لها أساس من الصحة ؟! لم أفهم مغزى ردك على رسالتي.

أكرر مرة ثانية، إن سكوتك على هذه القضية مسئولية عظيمة، فإذا كنت ترى بأن منهج أحدنا على النقيض من منهج الآخر، فمعنى ذلك أن أحدنا سيكون على الحق؛ إما أنا أو أنت ! وإذ لم تقبل منهجي فمعناه أن منهجك هو الحق والصواب، فلا أرى مبرراً لسكوتك، فأنت على حق ولديك براهين قاطعة عليه، إذن عليك بالعمل للقضاء على الفكرة الباطلة، وإذا لم تقم بذلك فاعلم أنك في خطر، فسوف تسأل يوم القيامة على رجل سألك وأنت تعرف خطأه ولم تبين له ذلك ... إن قول الحق أمانة، والمحروم منه أحق به، فلم لا تقوم بأدائه إلى صاحبه؟

كم سأكون سعيداً .. إن استطاعت كلماتي التأثير عليك لترد على مقالي، وإلا فأرجو أن ترد إليّ مقالي.

(وحيد الديــــن)

فرد إلي مقالي بتاريخ ٢٠ يوليو ١٩٦٢، وبعده بيومين أي في ٢٣ يوليو، تلقيت منه رسالة هذا نصها :

لاهور ١٤ يوليو ١٩٦٢م

الأخ المحترم .. السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة ٩ يوليو، ولم تصلني رسالتك المؤرخة ٢٥ يونيو بعد، وما قلته لشمس بيرزاده كان لعدم معرفتي لأفكارك تماماً، وما كتبته في رسالتي الماضية كان بسبب النظرة السريعة التي ألقيتها على مقالك، ولكن حين اطلعت عليه علمت أنك قد ذهبت بعيداً.

وأدركت أن دراستك ناقصة إلى حد بعيد، لقد استنتجت نتائج خاطئة، ولم تدرك أفكاري، فقمت بتفسيرها تفسيراً خاطئاً، وليس هذا فحسب بل إنك تخاطبني من مقام عالٍ، وتقول إن من لا يقبل فكرتك فهو جاهل أمي، وضالٌّ مضل، وعذري أني لا أخاطب من يدعي هذا الادعاء مع نقصان علمه.

وليس أمامك إلا طريقين «إما أن تبلغ فكرتك بشكل إيجابي ولا تلزم نفسك بالرد على الآخرين، وإذا اخترت هذا الطريق، فلا أحد يعترض عليك وإما أن تبدأ العمل بالرد عليّ وتعتبر ذلك فريضة وإذا اخترت هذا الطريق فسوف أرد عليك إذا اقتضت الحاجة إلى ذلك لئلا يقع الناس في فكرتك الخاطئة. لأنك تجاوزت الحد الذي يفيد معه الإقناع والتفهيم أما الناس فهم أحق بالتحذير من الوقوع في هذه الفكرة الباطلة، وإذا قام بهذه المهمة علماء الهند والباكستان فهو حسن وإلا فإني سوف أقوم بهذا الأمر غير المستحسن لدي.

وها هو مقالك مع الرسالة ...

المتواضع

(أبو الأعلى)

وبعد ما قرأت رد الأستاذ المودودي، لاحظت أنه وقع في الادعاء والاتهام الذي رماني به وهو مبسوط في رسالته، فكتبت إليه رسالة في ٢٥ يوليو غاضاً الطرف عن ذلك:

رامبور ٢٥ يوليو

حضرة الاستاذ المحترم .. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تلقيت رسالتك المؤرخة ١٤ يوليو، وكان رأيك «أني تجاوزت الحد الذي يفيد معه الإقناع والتفهيم». ولكن ليتك تدرك أنه ليس لي وراء هذه المراسلات إلا البحث عن الحق، ورغم أن رأيك مبني على أساس مقالي المفصل إلا أنه ليس معنى ذلك أني لا أريد أن أسمع شيئاً بعده، بل هي نتيجة البحث عن الحقيقة. ومعلوم أن القضية لا تفهم بالدراسة الجزئية بل هناك جوانب في كل قضية ترتبط بكلية كبرى، ومن الضروري أن تدرس القضية في سياقها الكامل، وهذا هو الحافز الأساسي الذي جعل مقالي يتخذ صورته الحالية.

ومع الأسف فإنك لم تنظر إلى مقالي بعين الاعتبار، ظناً منك أن دراستي ناقصة، بينما كان عليك أن تقوم بتحليل ونقد نقطة واحدة من اعتراضاتي، فتبين النقص في دراستي، لكنك اكتفيت بالدعوي فقط. وإن كنت لا ترغب في الرد على مقالي في صورته المفصلة كان عليك أن تأتي على موضوع أو موضوعين مثلاً مما ورد في مقالي، وتكشف فيه نقصان أدلتي، وكان هذا أفضل مما قمت به في رسالتك، من العتاب والسخط الموجه لي، بدون أي إشارة للموضوع.

وما ورد في نهاية رسالتك أمر حرج للغاية، فلم أرسل مقالي المفصل إلا من أجل أن تتضح لي أخطائي إن كنت مخطئاً، فإذا كنت مخطئاً وتبين لي خطئي فلن أقوم بطباعته، ولكنك تشترط أن يطبع الكتاب أو لا لكي ترد عليه، وأنا لست متلهفاً لطباعته، إذ لو كان الأمر كذلك لطبعته منذ زمن بعيد. لقد قمت على مدى فترة غير قصيرة أتبادل الآراء مع العلماء والمسئولين في الجماعة حول هذا الموضوع، وراسلتك حين لم تقنعني ردودهم.

وإن كنت مخطئاً في ذلك فلست وحدي من ارتكب هذا الخطأ، بل المسئولون في الجماعة هم أيضـاً ــ وإن كانوا لا يعـارضون فكرتك ــ قـد ألحوا عليّ أن أرسل إليـك مقالي لـتقوم بالرد عليه.

رجائي أن تقبل ذلك وترد على مقالي، وأنا أعدك بأني سأتأمل في ردك، وإذا لم تقبل واضطررت إلى طبعه، ثم قمت أنت بالرد عليه، وتبين لي خطئي بعد ذلك، فسوف لن يقف أي شيء أمام رجوعي للحق. أما أنت فمسؤول عن تقصيرك نحوي، لأنك لم تحاول نصحي وإصلاح خطئي، بل زعمت قبل محاولة الإصلاح أني لست من المهتدين.

المتواضـــع

(وحيد الديـــن)

لاهور ٥ أغسطس ١٩٦٢م

حضرة الأخ المحترم .. السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة ٢٥ يوليو، ونظراً لما أتمتع به من خبرة طويلة وصلة وثيقة بالتأليف والتحرير والاتصال بالناس، فإني قد تمكنت من معاينة المدى الذي يبلغه فكر صاحب مقال معين، وهذا ينطبق على مقالك تماما، فبعد الإطلاع عليه أدركت أنك وقعت في الإدعاء إلى حد بعيد، وناصبت خصمك العداء للرد على وجهة نظره، ثم قمت متحمساً لنقده، وراسلتني بعد أن بلغت هذا الحد. وهل تتوقع مني بحث القضية معك بعد هذا ؟! حين ترجع إلى مقالك ــ كناقد ــ تجد أنك تخاطبني من مقام عالٍ ، كأنك أستاذ أو معلم يخاطب تلميذه، هذا إن بقيت فيك صلاحية لمحاسبة نفسك.

ولو ترضى النزول قليلاً عن هذا المقام العالي وتشعر أن الذي تنتقده ليس طالب معهد، فيمكنني أن أتناول موضوعك بالرد عليه، وإذا لم ترض بذلك فليس أمامك إلا طريقين وقد ذكرتهما مسبقاً.

رجائي ألا تعتبر الصراحة سخطاً وغضباً، إني أريـد أن تطلع على انطباعاتي بكاملها، فهذه انطباعاتي قد أعلنتها صراحة وأعيدها الآن أيضاً.

المتواضـــع
(أبــو الأعلـــى)

فكتبت إليه الرسالة التالية:

رامبور ١٤ أغسطس ١٩٦٢م

حضرة الأستاذ المحترم .. السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة ٥ أغسطس، ظننـت أنك وجدت عليّ إلي حد لا تستمر فيه المراسلة بيننا، لكـن ـ كما ذكرت في رسالتك ـ هناك إمكان لتناول أفكاري التي فصلتها في مقالي.

حضرة الأسـتاذ .. إن كنت أعـرف نفسي، وأظـن أن أكثر شيء يـعرفه الإنسـان هو نفسه، فإذا كان الأمـر كذلك، أود أن أقول لك بأن ظنك بأني وقـعت في الزعم والادعاء، وأن القضية التـي تناولتها بالنقد قد سيـطرت عليّ لدرجة أنني وصلت إلى مـرحلة المناظرة معك، وليس كذلك فـحسب بل إني ـ كما تقول ـ قد وصلت إلـى الحد الذي فقدت فيه صلاحية محاسبة النفس. إن تقديرك هذا خطأ بالتأكيد. ليس غريباً خلافك معي في وجهة النظر تجاه القضية بل المدهش حقاً هو ملاحظاتك واتهاماتك هذه، فحين أخلو بنفسي أنظر فأجدها على خلاف ما تقول تماماً، لذا فإني سأرد على اتهاماتك بكل ثقة ويقين.

إنني أذكر جيداً ما قاله لي بعض زملائي حـين قررت أن أبعث إليكم مقالي قبل أربعة أشهر، لـقد قالوا لي لا ترسـل مقالك المفصـل، بل اكتف بالجـزء الذي ناقشت فيـه الأفكار نظـرياً وعلمـياً، حتى أشـار عليّ الأستـاذ أبو الليـث أن أرسل إليـك الأسئلة حـول الآيات مستفسراً فقط، كانوا يرون طالما أنك لا تعرفني شخصياً فسوف تسيء الظن بي حين تطلع

على مقالي المفصل، لكني لم أقبل مشورتهم، وعزمت على إرسال مقالي كاملاً ليتضح لك الأمر كله، ثم ترد عليه بشكل مفصل. أما عن عدم فهمي أو سوء الظن بي، فقلت لهم الأستاذ رحب الصدر ويعرف قدر الإنسان بمقاله، وليس من الذي يقيمون رأياً خاطئاً بمجرد رؤية الألفاظ وأسلوب الكتابة غير أنني اكتشفت الآن بأن لكل قاعدة استثناء.

أعترف بأن أسلوب مقالي شديد اللهجة في الظاهر، لكن لو اطلعت على ما وراء السطور فإنك ستجد قلباً مضطرباً متواضعاً. لقد كتبت في رسالتك : «لو ترضى النزول قليلاً عن هذا المقام العالي فيمكنني أن أتناول موضوعك بالرد عليه». ولكن أرجو أن تثق بي فإني أجد نفسي ملقاة على الأرض، فشتان بين ما وصفتني به وبين واقعي، وكم تعجبت.. هل يمكن أن يبني المرء رأيه بخلاف الواقع إلى هذا الحد..! لقد أدركت من هذه الواقعة أن الإنسان إذا أخطأ في فهم إنسان مثله، فأولى به أن يخطئ في فهم دين الله الحنيف.

تأمل يا حضرة الأستاذ لو كنت واقعاً في الادعاء، فلم هذا الاضطراب من أجل معرفة وجهة نظرك، أيمكن أن يضطرب الإنسان إلى هذا الحد وهو واقع في الإدعاء، منذ سنتين وأنا أتبادل الحوار والحديث مع المسئولين في الجماعة، أرتب أفكاري تحريرياً وأقدمها للعلماء وأكابر الناس، وأرسل مقالي المفصل إلى ذوي القدر والمنزلة، أهكذا ينهج من ابتلي بالادعاء ؟! لو كنت من هؤلاء لأرسلت مقالي ـ بعد الانتهاء منه مباشرة ـ إلى إحدى تلك الجرائد والمجلات الكثيرة التي ترحب بمثل هذه المقالات المعارضة، ولكن صدقني كم تستقذر طبيعتي أمر التشهير بالجماعة أو أن أذكر بين الناس كمعارض لها.

في الواقع ليس أمامي إلا أن أتعرف على التصور الصحيح للإسلام .. وقد وعدت أن ترد على مقالي بشروط، فأقول إني راض لقبول أي شرط تقترحه، صدقني أني لم أفكر في الغلبة أو الهزيمة في هذا الأمر، بل الغلبة عندي هي أن أدرك الحق وإن كان من عند الآخرين.

وأعلن صراحة أن العقدة التي لم أتمكن من حلها هي أن ما كتبته أو صرحت به في مؤلفاتك وخطبك عن رسالة الإسلام ورسالة الأنبياء لم أعثر عليه في آية من القرآن أو حديث من السنة، وما اطلعت عليه من الأدلة التي أوردتها لا تثبت القضية الأصلية.

أريد منك أن تصرح لي فيما يتصل بهذه القضية، وما عداه مما ورد في مقالي فهو ثانوي، لك الخيار أن ترد عليه أو أن تتركه، وقد جاء في معرض الحديث الوافي حول القضية الأصلية، وحين يتضح لي مفهوم الآيات المعنية فسوف تحل القضايا الأخرى بصفة تلقائية.

المتواضع
(وحيد الدين)

لاهور ٢٥ أغسطس ١٩٦٢ م

حضرة الأخ .. السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك . لا أرى الآن أي جدوى من المناقشة حول هذا الفارق بين الدافع الذي تدعي أنه كان وراء تأليفك المقالة وبين الدوافع التي تنبعث من وراء سطور مقالك كما أحس، يمكن أن أكون مخطئاً في فهم القضية، ويمكن أن تكون قد أخطأت في بيان أفكارك غير متعمد، على كلٍّ إذا كان الغرض من المقالة ما تدعيه الآن، فلا داعي لأن أسيء فهمك.

فأرجو منك أن ترسل مقالك مرة أخرى، والأفضل أن تضع ورقة فارغة بين كل صفحتين لأسجل ردي في تلك الورقة بإيجاز، واعلم أن ردودي لا تستلزم إقناعك، فلك الخيار بعدها أن تعتقد أني مخطيء في فهم الدين، ولكني أحاول قدر المستطاع إقناعك.

المتواضع
(أبو الأعلى)

فكتبت إلى الأستاذ: «كم سررت برسالتك هذه، إنها دليل على رحابة صدرك، وها قد صدق ظني فيك». ثم سألت الأستاذ: في أي صورة يمكن أن أرتب أسئلتي؟

فتلقيت من سكرتيره الخاص هذه الرسالة:

لاهـور ١٢ سبتمبر ١٩٦٢ م

حضرة الأخ السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك، يمكن أن ترتب الأسئلة أيضاً مع المقال، ليعرف الأستاذ ما تريد بحثه وتحقيقه، والآيات والأحاديث التي جعلتك تتخذ موقفاً مخالفاً، ورغم أنه في هذه الأيام لا يجد فرصة لذلك، إلا أنه سيعمل جاهداً من أجل إقناعك قدر المستطاع.

المتواضع غلام علي
السكرتير الخاص للأستاذ المودودي

فأرسلت إلى الأستاذ مقالي مع هذه الرسالة:

رامبور ٢٥ سبتمبر ١٩٦٢ م

حضرة الأستاذ .. السلام عليكم

كم سررت بما تفضلت به من قبول رجائي، للرد أو التعقيب على مقالي، حتى تذهب عني تلك الإشكالات التي ألمت بي عن فكرتك. والله ناصرنا وهادينا إلى الحق المبين.

رأيت أن أرسل إليك أفكاري موجزة، وقد ذكرت اعتراضي بوضوح في هذا المقال الموجز ليسهل عليك إدراكه والرد عليه، وقد نفذت ما اقترحته من وضع ورقة بيضاء بين الصفحتين.

أرجو أن تخبرني هل وصلتك رسالتي ومقالي ؟ وأيضاً متي يحتمل أن يصل إليّ ردك، علماً بأني سأعرض أفكاري وانطباعاتي بعد الاطلاع على ردك.

المتواضـــع
(وحيد الديـــن)

فأرسلت مقالي على مرحلتين، الأولى في ٢٥ سبتمبر، أما الثانية ففي ٢٦ نوفمبر، وأرسلت معه الرسالة التالية:

أعظم كره ٢٦ نوفمبر ١٩٦٢م

حضرة الأستاذ .. السلام عليكم ورحمة الله

مقالي قسمين، قسم سجلت فيه انتقاداتي النظرية حول أفكارك، وقسم سجلت فيه النتائج العملية المترتبة عليها.

واعتراضي حول تفسيرك للدين الإسلامي أو ما كتبته حول العلاقة القائمة بين الشريعة والمشرع له، فهو لا يثبت بالقرآن أو السنة. والجزء الأول هو المهم عندي، أما الجزء الثاني فأهميته متوقفة على الجزء الأول، وإذا ثبت خطأ الجزء الأول ثبت خطأ الثاني، وإذا اعتبرنا أن النتائج مستقلة فيمكن أن نقول أن لها أسباباً أخرى.

فأريد ــ والحالة هذه ــ أن أقدم إليك الجزء الأول من مقالي، وهو الجانب النظري، فيتضح لك الأمر وتدرك الأسباب التي أقول لأجلها بأن تفسيرك لا يثبت من الكتاب والسنة. أما المقال الذي يحمل عنوان (التصور الصحيح للدين) فأردت فيه تفسير المقتضيات الدينية الصحيحة حسب وجهة نظري.

وبعد الاطلاع على مقالاتي ستتضح لك قضيتي من الناحية النظرية، فرجائي أن ترد عليها بشكل واضح وبالتفصيل.

المتواضع

(وحيد الدين)

ثم أرسلت إليه رسالة بعد أيام، وهي كالآتي:

أعظم كره ٨ ديسمبر ١٩٦٢ م

حضرة الأستاذ أبو الأعلى المودودي .. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

ربما تحس بسبب الأعمال والأشغال المتراكمة التي تحيط بك، أني أزعجك بقضية لا طائل من ورائها، ولكن ـ كما هو معلوم ـ كل شخص يكرس وقته الثمين للقضية التي تحظى باهتمامه، وبهذا الاعتبار أتدخل في شئونك.

أرجو عدم المؤاخذة ، وأن تتفرغ ـ رغم شغلك ومسئولياتك ـ للرد على مقالي وترسله في وقت قريب.

المتواضع

(وحيد الدين)

فتلقيت منه هذه الرسالة:

لاهور ٨ ديسمبر ١٩٦٢ م

حضرة الأخ .. السلام عليكم ورحمة الله

قد تلقيت مقالك الثاني، لكنني ما زلت في السفر منذ ٢٠ أكتوبر، والآن سأسافر إلى السعودية، وإذا أتيحت لي الفرصة أطلع على مقالك وأرد عليه.

والسلام

(أبو الأعلى)

إثرها تلقيت من سكرتير الأستاذ الخاص «غلام علي» رسالة مؤرخة في ١٧ يناير ١٩٦٣ ، قال فيها: تلقى الأستاذ جميع مقالاتك، فأرسل بقية المقالات لتكون كلها بين يديه، ثم يرد عليها.

فرددت عليـــه:

أعظم كره ٣٠ ينايـر ١٩٦٣ م

حضرة الأستاذ .. السلام عليكم ورحمة الله

تلـقيت رسـالتك المـؤرخة ١٧ ينـاير، المقـالات التـي أرسلتـها إليـك هي ثلاثـة تحت العناوين التالية:

١- تفسير الرسالة الإسلامية.

٢- التعليق على «المصطلحات الأربعة في القرآن».

٣- التصور الصحيح للدين.

و في هذه الـثلاثة، سجلت أفـكاري من الناحـية النظريـة بوضوح، سواء من النـاحية الإيجابية أو السلبية، وما عدا ذلك فيتعلق بالنتـائج العملية المترتبة على هذا الخطأ في تفسير الدين.

فهذه النـتائج ليست هـي أساس انتقـادي، لأنـهـا ولـيدة الـفكـر الخاطــيء، وإذا لـم تكن كـذلك، فيمكـنـا أن نقول أن لهــا أسباباً أخـرى، وهـذا المقال أعددتـه حول ظروف الهـند الخاصــة، فلا أرى حاجــة لإرسالــه، عليـك أن تـرد عـلى انتقـاداتـي الـتي تهـتم بالناحيـة النظرية[1].

هذا ما أراه، فإذا رأيت أن أرسله إليك فليس لدي مانع.

(وحيد الديــن)

---

(١) في المرة الأولى في مـايو ١٩٦٢ م، حين أرسلت إليه مقالتي أرسلته كاملاً، ولكن رأيت بعد ذلك أن أرسل إليه الجزء المتعلق بالنظريات فحسب.

أرسلت إلـي الأستاذ المودودي جزءاً مـن مقالي فـي أواخر سبتمبر ١٩٦٢م، والجزء الثاني في أواخر نوفمبر ١٩٦٢م، ومضت شهور متتالية، فذكرته بعدة رسائل، وبعد انتظار طويل تلقيت في ٢٦ مارس ١٩٦٣م طرداً بريدياً كتب في أعلاه عنواني، وفي الأسفل: **(المرسـل ملك غلام علي/ السكرتير الخاص للأستـاذ أبي الأعلى المودودي أجهره ــ لاهور).**

وكما يبدو فهي مقالاتي التي كنت أنتظرها منذ شهور، ولما فتحت الظرف وجدت مقالاتي دون تعقيب، ووجدت الأوراق التي وضعتها بين الصفحات كما هي بيضاء ناصعة، ويبدو في موضع واحد أنه محا بعد ما كتب بقلم الرصاص، فأرسلت إليه هذه الرسالة:

أعظم كره ٢٦ مارس ١٩٦٣ م

حضرة الاستاذ أبو الأعلى المودودي السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تلقيت اليوم مقالي كله، قد تركت صفحة بيضاء بين صفحتن كما طلبت لكنها رجعت فارغة كما أرسلتها ولم أجد مع مقالي رسالة منك، ما الأمر يا ترى ؟! أخبرني من فضلك ما الذي حدث؟

(وحيد الديــن)

وحين لم أجد منه رداً رغم الانتظار الطويل أرسلت إليه الرسالة الثانية:

أعظم كره ٦ أبريل ١٩٦٣ م

حضرة الأستاذ أبو الأعلى المودودي السلام عليكم ورحمه الله وبركاته

المقالات التي أرسلتها إليّ بتاريخ ٢٦ مارس تلقيتها كما أرسلتها، وليس معها رسالة تكشف عن الأسباب التي جعلتك لا ترد عليها.

لقد أرسلت المقال أول مرة في مايو ١٩٦٢م، وقد وعدتني عن طريق الأخ شمس بيرزاده أنك سترد عليه، ولكن ـ مع ذلك ـ أعدته إلي بدون تعقيب عليه في يوليو ١٩٦٢م.

وقد جرت بعد ذلك مراسلة بيننا، وطلبت مني مقالي مرة ثانية، وقد وعدت في رسالتك المؤرخة ٢٥ أغسطس ١٩٦٢م «أحاول قدر المستطاع إقناعك» فأرسلت إليك مقالي.

وكان رجائي أن تعقب على مقالي، وقد سررت لأني سأفكر في القضية على ضوء تعقيبك، فالقضية تتصل بك أنت بالدرجة الأولى، ولا يمكن لأحد أن يستوفيها حقها مثلك، واستمرت المراسلة خلال هذه الفترة، وكررت وعدك من أجل الرد على مقالي، وقد كتب إليّ سكرتيرك الخاص «غلام علي» في رسالته المؤرخة ١٢ سبتمبر «سيعمل الأستاذ جاهداً من أجل إقناعك» ثم تلقيت رسالة بإمضائك ورد فيها: «سأطلع على مقالك وأرد عليه» ثم تلقيت رسالة من «غلام علي» في ١٧ يناير ١٩٦٣م، كتب فيها: «الأستاذ سيرد على مقالك».

ورغم هذه الوعود، فقد أرسلت إلي مقالي دون تعليق عليه، وهو أمر غريب بالنسبة لي .. كيف أفسره؟ لا أدري .. ! وبعد ما تلقيت مقالي أرسلت إليك رسالة في ٢٦ مارس لكنك لم ترد عليّ، وهذه الرسالة الثانية، فرجائي أن تخبرني عن سبب هذا، إذا كان هناك سوء فهم جعلك ترد مقالي فيمكنني إرساله مرة ثالثة، وسأنتظر ردك بفارغ الصبر.

(وحيد الديـــن)

عرفت فيما بعد أن الأستاذ أرسل إليّ رسالة مع مقالي، لكني لم أستلمها في الموعد المناسب، بل تلقيتها في أواخر أبريل، وهذا نصها:

لاهـور ٢١ مارس ١٩٦٣ م

حضرة الأخ المحترم .. السلام عليكم ورحمة الله

قد أرسلت عدة رسائل بعد إرسال مقالك، ألححت فيها علي أن أعقب على مقالك، وبعد نظرة عابرة على المقال أعلنت لك صراحة أنك بلغت مقاماً عالياً، فلا تجدي معك المحادثة، ولكنك لم تقبل كلامي ومضيت في إلحاحك.

ثم عدت ثانية وتناولت مقالك بعمق وإمعان، فوجدت نفسي مضطراً لأن أبني هذا الرأي عنك: «المراسلة معك غير مجدية، ولديّ أمور أكثر أهمية يمكنني الاشتغال بها». وأعتذر منك في النهاية، فرجائي ألا تضيع وقتي ووقتك بالمراسلة. ها هي مقالاتك .. يمكنك التصرف فيها كما تشاء.

المتواضع
(أبو الأعلى)

أعظم كره ٣٠ إبريل ١٩٦٣ م

حضرة الأستاذ المودودي السلام عليكم ورحمة الله

تلقيت رسالتك المؤرخة ٢١ مارس، أتعجب لرفضك التعليق رغم وعدك به، إذا لم يكن لديك فراغ كان بإمكانك أن تعلق عليه في صيغة عامة وشاملة، وإذا لم تجد فرصة لذلك أيضاً كان بإمكانك أن تأخذ نقطة واحدة من مقالي ثم تحللها وتحاول عن طريقها أن تبين لي وهن أدلتي أو عدم صحتها.

وقد أوضحت جميع هذه الإمكانيات في رسائلي السابقة، لكنك طعنت فيّ بدل أن تختار إحدى الصور للرد على مقالي، وإذا كان لديك كلمات تطعن بها فلابد أن تكون لديك كلمات تعقب بها، لكنك اخترت الصورة الأولى وغضضت الطرف عن الأخرى.

أقول: إنك اخترت طريقاً محفوفاً بالخطر حين لم ترد علي مقالي، لأنه جاءك شخص بفكرته، وأنت تعلم خطأها، ورغم ذلك لا ترد عليه ولو بكلمة، بل ترد عليه بدون إجابة، فكأنك تحملت مسئولية خطئه .. تأمل في هذه القضية الخطيرة ..

وأنت تعرف أن النتيجة التي وصلت إليها بعد دراستي تدفعني إلى القول بأن **(الدين قد جرح)** وإذا بقي هذا الإحساس في نفسي فإنه يتحتم عليّ إظهاره والإعلان عنه قدر المستطاع، وإذا كانت دراستك وعلمك يمليان عليك بأن إحساسي هذا خاطيء فكان لزاماً عليك أن تعمل على تغيير إحساسي هذا وتوجيهه، وتؤدي بالتالي دورك في منعي من مثل هذه المبادرة، فإذا قمت بالمبادرة بعد ذلك، فإن المسئولية تقع عليّ، غير أنك حين لا تمنعني فإن المسئولية تقع عليك أنت فحسب.

لقد وضعت هذه القضية أمامك، كي ترد عليها، وذلك قبل أحد عشر شهراً، فهي تشهد ـ بلا ريب ـ أني مظلوم .. ليتك تدرك ما معنى أن يكون المرء ظالماً وأن يكون خصمه مظلوماً .. إن المرء حين يكون كذلك يحرم من عون الله ويستحق خصمه نصرته وعونه، وإن نصرة الله دوماً مع المظلوم لا الظالم ..

المتواضع
(وحيد الدين)

لم أجد جواباً على رسالتي هذه من الاستاذ، ولا أدري لم نهج الاستاذ هذا النهج فيما يتصل بأسئلتي. ولكن كثيرون يعرفون أنه حادث عظيم بالنسبة لي، ومنذ أن نشأت هذه الأفكار في ذهني فأنا في اضطراب شعوري ويساورني إحساس بأن **(الدين قد جرح)**، وذلك ما يدفعني إلى إعلانه، ومن جهة أخرى لا أجد دافعاً لنقد الفئة التي تقوم على خدمة الإسلام.

وكم أعلنت لكثيرين من زملائي بأن السعادة ستغمرني إذا غير الأستاذ المودودي فكرتي وأنقذني من هذا المأزق، حتى قلت لهم لو لم يرد الأستاذ على مقالي المفصل واكتفى بأخذ نقطة أو بحث منه وقام بنقده، فإن ذلك سيساعدني على تغيير موقفي، لأنه إذا كشف لي عن خطأ بعض الأجزاء فإن بعضها الآخر سيكون مشابهاً لها، وبذلك سأجد ذريعة لعدم طباعة مقالي.

ولكن مع الأسف الشديد، قد أصبت بخيبة آمالي كلها .. وبهذه العواطف أقدم مقالي للطباعة والنشر كشاهد وحيد على أمر خطير للغاية .. شاهد ليس لديه رغبة لحضور المحكة والشهادة على خطورة الأمر، ولكن رغم كل جهوده ومحاولاته يصاب بخيبة أمل ويضطر لحظور المحكمة.

إن هذا المقال يطبع بعد خيبة أمالي ولست مخطئاً إذا قلت أني لست مسئولاً على طباعته بل الأستاذ المودودي هو المسئول عن ذلك .

ملحق

وقد تبين لي من خلال رسالته المؤرخة ٢١ مارس أنه لن يرد على رسالتي، لأنه صرح فيها قائلاً: «وأعتذر منك في النهاية، فرجائي ألا تضيع وقتي ووقتك بالمراسلة».

فوجدت أنه لا مناص من ترتيب مقالي في صورة كتاب وإعداده للطباعة، وفي تلك الأثناء عزمت أن أبلغ انطباعاتي وأسفي إلى الأستاذ، فكتبت إليه رسالة في ٣٠ إبريل كما مر، وكان في اعتقادي أن الأستاذ سوف لن يضيع وقته بالرد عليها، ولكن بعد شهرين تلقيت منه رسالة كان فيها أمر جديد.

وكان ذلك بعد الانتهاء من إعداد الكتاب، فألحقنا هذه الرسالة هنا، لأنه بدونها لا تكتمل القصة وهذا نصها:

لاهـور ١٢ يونيو ١٩٦٣ م

حضرة الأخ .. السلام عليكم ورحمة الله

وصلت رسالتك أيام الحج، فلم أرد عليها نظـراً لغيابي، والحقيقة أني لا أجد رغبة في النقاش أو النزاع، ودائما أتجنب ذلك، لقد أدركت بمجرد اطلاعي على مقالك أن خلافك معي ليس خلافـا علميا، بل ما حدث أن العداوة والمعارضة قد حملاك على استنـتاج نتائج غير صحيحة حول أدلتي، وانتقدتني فـي مواضع .. إنني لمست في مقالك الادعاء إلى حد بعيد، وأدركت أنك لا ترضى إلا إذا اعترفت بخطئي، لأنك تجزم أن فهمك هو الصحيح، ويترتب عـلى ذلك أن فهمي خـاطيء، فلا سبيل أمامـي إلا الاعتراف بين يديك بـخطئي، وهذا مـا تلمسـه من مقالـك حتى الغبي لا يجد صـعوبة في إدراكـه. لذلك اعتـذرت عن الحوار والمحادثة، لأنـه لا جدوى من الحوار معك، وإذا كان من أحـد يستطيع إقنـاعك فهو غيري.

وحين ألححت مـراراً قبلت ذلك وأجبرت نفسـي على الإجابة، لولا أن أشـار عليّ ـ في هـذه الأثناء ـ بـعض من ناقـشك في الهـند، بألا أضـيع وقتي مـعك. ولن أبوح لـك بما صرحوا به لأن ذلك سيفتح بـاباً جديدا للمجادلة، ولكن أكتفي بالقـول أن ما سمعته منهم أقنعني بموقفي تجـاهك .. ولك الخيار في أن تعبر عن ذلك بالظلـم، ولكن شعوري يقول أنا شخص غير مؤهل لإقناعك، وبناء على ذلك فإني أعتذر إليك، وأشكرك إن قبلت عذري.

وأشير عليك مخلصـاً، أن ما فهمته وما استنتجته من تصور لـلدين ـ بعد دراستك ـ لك أن تنشره وتعلق عليه بصورة إيجابية، ولا أرى داعياً للبداية بالرد على الآخرين، ولكن إذا رأيت أن ذلـك ضروري فلا مـانع لـدي، لأن قائمـة ناقدي طـويلـة، ولا ضير عـليّ إن أضفت اسمك بينهم.

المتواضـع
(أبـو الأعلـى)

وبهذه الرسالة انتهت المراسلة مع الأستاذ المودودي التي بدأت في موسم الحج، عن طريق شمس بيرزاده، حين وعده الأستاذ بالرد على مقالي، وانتهت في العام التالي بعد عودة الأستاذ من الحج ورفضه الرد على مقالي.

لماذا لم يسع الأستاذ للرد على مقالي رغم وعوده التحريرية والشفوية؟ لذلك أسباب أعلن عنها الاستاذ صراحة في رسائله وهي كالآتي:

١- لقد سجلت فيه اعتراضاتك بشكل مفصل، إلى درجة أنه يصعب عليّ الاطلاع والرد عليه نظراً لانشغالي.

٢- إن دراستك قد وصلت بك إلى ناحية مباينة لما وصلت إليه حتى اليوم. فمن العبث ــ والحالة هذه ــ أن يجري بيننا نقاش حول الموضوع.

٣- إن دراستك ناقصة إلي حد بعيد .. وليس هذا فحسب بل إنك تخاطبني من مقام عالٍ .. وعذري أني لا أخاطب من يدعي هذا الادعاء مع نقصان علمه.

٤- إنك تجاوزت الحد الذي يفيدك معه الاقناع والتفهيم فلا يمكن أن أرد عليك، فإن طبعت كتابك فسوف أرد عليك لئلا يقع الناس في فكرتك الخاطئة.

٥- أسلوب مقالك هو أسلوب المناظرة، فهل تتوقع مني بحث القضية معك بعد هذا؟!

٦- لو ترضى النزول قليلاً عن هذا المقام العالي، وتشعر أن الذي تنتقده ليس طالب معهد، فيمكنني أن أتناول موضوعك بالرد عليه.

٧- إنك بلغت مقاماً عالياً، فلا تجدي معك المحادثة.

٨- لديّ أمور كثيرة أكثر أهمية يمكنني الاشتغال بها.

٩- بعض من ناقشك في الهند أشار عليّ، بألا أضيع وقتي معك.

١٠- لو كنت راغباً في طباعة كتابك فلك ذلك، إن قائمة ناقدي طويلة، ولا ضير عليّ إن أضفت اسمك بينهم.

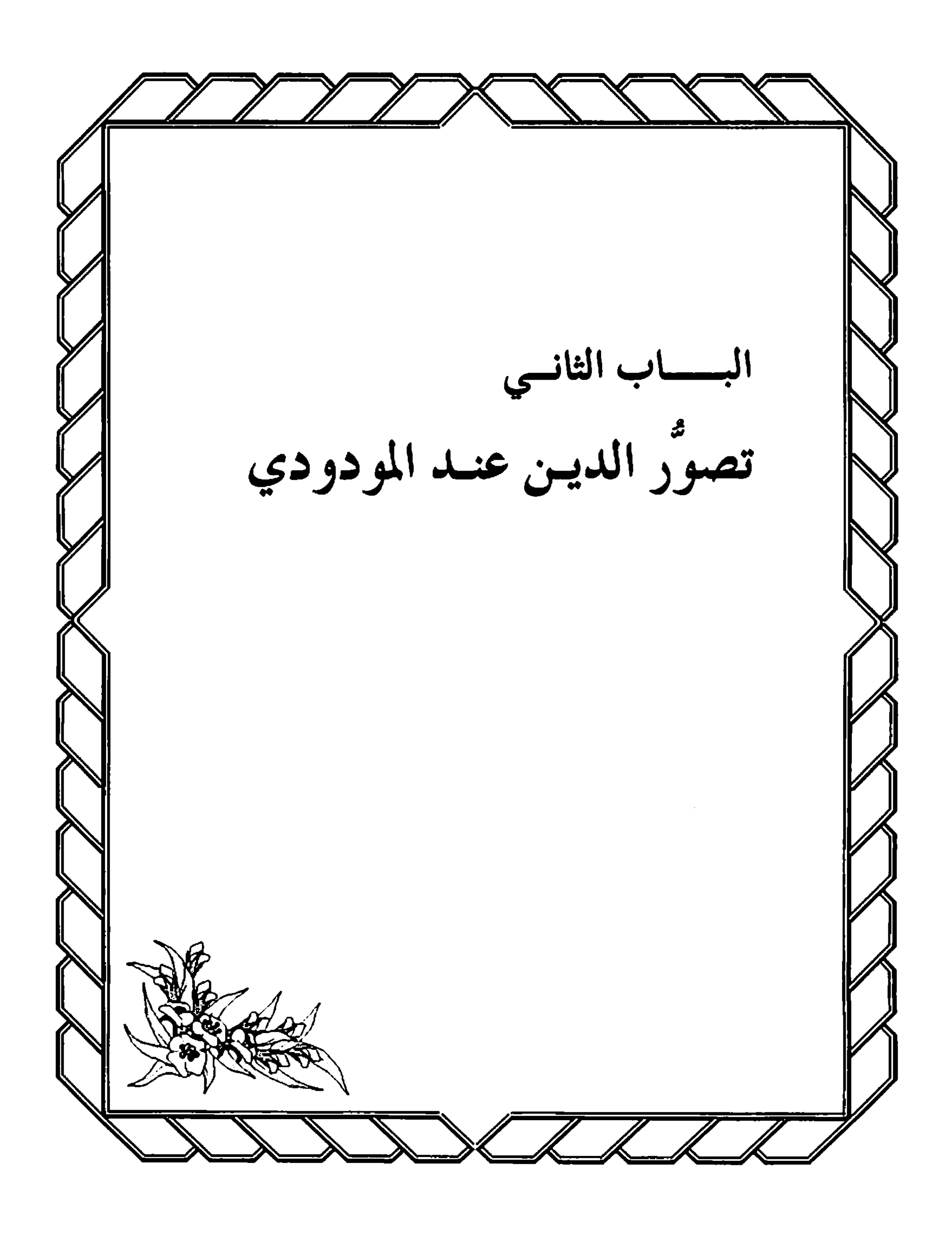
هذه هي الأسباب التي منعت الأستاذ من الرد على مقالي، وأترك للقاريء الحكم عليها هل هذا مبرر له أم لا؟ أما أنا فلا أرى أي واحدة منها مبرراً له لعدم الرد على مقالي، فإن كان ثمة مقال مفصل فعلى المجيب أن يعقب عليه بالإيجاز، إن كان لديه عذر، ولكن كونه مفصلاً لا يمنعه من الرد عليه أصلاً، وكذلك إن كان هناك فكر مخالف لفكرك فالواجب أن ترد عليه لا أن تعرض عنه، وإذا كانت دراسة السائل ناقصة في نظر المجيب، أو أنه شعر بأن السائل وقع في الزهو والتعالي، فإن كل ذلك مجرد دعوى، والأجدر به أن يبرهن على دعواه بدل الادعاء، والحكم على السائل بأنه تجاوز الحد الذي يفيد معه الإقناع والتفهيم فهو دليل على أنه يحمل في ذهنه فكرة مسبقة على السائل، ولا يعني ألا يرد على السائل، أما اعتبار السائل لا يوقر المسئول فهو مجرد شعور يحمله الطرف الآخر، والواجب أن يرد على القضية الأساسية بدل أن يظهر شعوره ووجدانه نحو السائل، وأخيراً رد المقال بدون تعقيب رغم الوعود المتكررة اعتماداً على هذا القول: «بعض من ناقشك في الهند أشاروا علي ألا أضيع وقتي معك» فهو غير صحيح. حتى لو أشاروا عليه بذلك حباً فيه، كان عليه ــ من أجل نصحي ــ أن يسألني، ولو فعل ذلك لكشفت له الستار عن حقيقة بحثهم ومناقشتهم معي، ومراسلاتهم طبعت مع هذا الكتاب، من يطلع عليها يدرك أنهم لم يتطرقوا في حوارهم معي إلا إلى مسائل ثانوية لا علاقة لها بالقضية الأساسية، ومع الأسف قد أوقعوا الأستاذ في هذا الخطإ اللاعلمي واللامنطقي.

والأعجب من ذلك كله أن المراسلة حول هذا الموضوع يعبر عنها الأستاذ بالمجادلة، فمثله عندي كشخص حضر عند أحد لمسألة له يطلبها منه، ولكنه يفاجأ ــ بدل أن يجد جواباً لمسألته ــ بالرفض وعدم الرد. لقد كتبت إلى الأستاذ أن اعتراضي كان حول تصور هدف الرسالة الإسلامية الذي برز بتفسيرك للدين، وهو تصور لا يثبت من الكتاب والسنة، وفصلت الكلام في الآيات والأحاديث التي يستدلون بها، وكشفت أنها لا تحمل ما يُحَمّلونها. أهذه هي المجادلة ؟! إن كانت هذه مجادلة فما هو النقد يا ترى؟.

كم تعجبت من الأستاذ الذي حكم عليّ كثيراً بصفات لا تنطبق عليّ، بينما ظل صامتاً فيما يتصل بالقضية الأساسية التي أثرتها بين يديه، لقد رماني بنقائص وعيوب، واعتمد في ذلك حتى على المتقولين عليّ، بينما هو لم يدل ولو بكلمة واحدة حول القضية التي عبرت عنها أفكاري.

كان بإمكانه أن يحكم عليّ من خلال المعلومات التي وضعتها بين يديه لكنه لم يقل شيئاً في هذا الصدد رغم إلحاحي المتكرر عليه، وفي المقابل أعلن رأيه بكل ثقة في أمور اعتمد فيها على القياس والتوهم والتخمين.

بإمكان المرء أن يتخلص من الناس البسطاء بتأويلات لفظية لعمل غير صحيح، لكنه كيف يتخلص من قبضة الله يوم القيامة ؟!



البـــاب الثانـي

تصوُّر الدين عند المودودي

نوعيـــة الخطـــأ

إن علـم «حكمة الـدين» أو «أسرار الشـريعة» من الـعلوم التـي نشأت لشـرح الإسلام وتفسيـره. إن هذا العلم يهـدف إلى البحث عن الحكـم وراء التعاليم الـدينية والتـقيب عن المصالح الكامنة فيها.

فتحديد أركان الحج وواجباته، وتبيين أسلوب تأديته هو الفقه. أما أن تبين فوائد الحج فتقول:

«إن الحج يكون ــ حول محور عبادة الله ــ مجتمعاً عالمياً لأهل الحركة الإيمانية».

فهذا هو حكمة الدين .

وكمـا أن معظـم العلـوم الإسلاميـة بدأت مـع ظهور الإسـلام، وتطورت فـيما بـعد، فكـذلك كان الـبحث عـن حكمـة الدين مـن الموضوعـات المحببـة إلى نفـوس علمـاء الأمة ومفكريها منذ ظهور هذا الدين.

إن قدراً كبيراً من المعلـومات في هذا الموضوع متناثر في مكتبتنـا الإسلامية الضخمة، ولكن الكـتب التي تناولـت هذا الموضوع نفسه قـليلة جداً، فإنه يمـكننا أن نشيـر إلى مئات الكتـب حول فن ما من الفـنون أو علم ما من الـعلوم الإسلاميـة، إلا أن الأمر يختلف فـيما يتعلق بموضوع حكمة الدين. ولعل كتـاب «حجة الله البالغة» للإمام ولي الله الدهلوي أبرز جهد في هذا الحقل.

بيد أن هذه الجهـود تتعلق بجانب واحد مـن جوانب حكمة الدين .. فإنـك لو ألقيت النظرة مـن جانب آخر على هذه الجـهود، لتبين لك أن عـلم «حكمة الدين» كـان أقل حظاً وأندر اهتماماً من جانب علماء الأمة.

إن حكمة الدين قسمان:

أولاً: دراسة حكمة كل جزء من أجزاء الدين على حدة .. كأن تبحث عن حكمة الصلاة أو الصيام أو الجهاد. إن معظم الأعمال الإسلامية حول «حكمة الدين» تتناول هذا الجانب فقط. لقد اهتموا بتبيين حكمة الأحكام الإسلامية واحداً واحداً، وتحت عناوين مختلفة.

ثانياً: دراسة حكمة الدين بوصفه كلاً جامعاً، حيث نبحث عن الحكمة الكلية الجامعة التي تربط كل جزء من أجزاء الدين، فنعرض الدين كلاً جامعاً مرتبطاً بعضه ببعض في إطار شرح يظهر وحدته الجامعة الحكيمة، ويفسر التي جمع الله بها أجزاءه في كل واحد.

لقد بذل بعض الكتاب في العصر الحديث محاولات للبحث عن تفسير من هذا النوع حتى أنهم توصلوا ـ فيما يتعلق بأنفسهم ـ إلى تفسير يرون الدين في ضوئه «كلاً جامعاً». وحيث أن التفسير الباحث عن الحكمة له بريقه وروعته في حد ذاته، كما أن عرض دعوة فكرية ما في صورة نظرية متكاملة يجذب إليها الأنظار ـ فقد نجحت بعض هذه المحاولات.

ولم يكن غريباً أن يجد أمثال هؤلاء الكتّاب أتباعاً لهم متحمسين لدعوتهم.

إنك تعرف أن كل مجموعة من الأفكار ليست حقيقة بالضرورة.

إن جمع أجزاء متفرقة في مجموعة فكرية مفهومة دليل فحسب على أن تلك الأفكار كانت أجزاء حقيقةٍ ما؛ لكن الاحتمال يبقى قائماً بشدة ألاّ يكون ترتيب المجموعة في حد ذاته حقيقياً. فالأجزاء كلها حقيقية، أما أسلوب جمعها فهو من معجزات العقل الذي قام بذلك الجمع، لا أكثر.

إنه من الممكن أن يتم اكتشاف عظام متحجرة في منطقة ما أثناء إجراء الحفريات. ومن الممكن أن تتناول عظاماً من تلك المجموعة وتقيم هيكلاً معيناً بربط بعضها ببعض، ثم تعلن أن ذلك الهيكل يخص حيواناً معيناً في عصر ما من التاريخ.

سيبدو في ظاهر الأمر أن ادعاءك قائم على دليل. بيد أن الذين درسوا الإرتقاء الحياتي يعرفون أن كثيراً من العلماء قد خدعتهم هيـاكل افتراضية كهذه، فرفعوا نظرية الارتقاء من مقام الفرض إلى مقام الحقيقة.

لقد بحث هذا التفسير عن حكمة جامعة بين مختلف أجزاء كانت غير حقيقية، بل مزيفة أحياناً. إنـه يحدث كثيراً أن الـرجل يربط أجزاء متـفرقة فيعطـيها صورة مخصوصة بسبب افتراضات نبتت في مخـه، بالرغم من أن تلك الصورة لا علاقة لـها بالواقع ! أي أن الأجزاء قد تتعلق بصورة وهيكـل فيربطونها ـ بمحض الافتراضات ـ بصورة أُخرى وهـيكل آخر ! وعلى سبيل المثال: فإن العلماء ظلوا يؤمنون بأن «إنسان بلت داؤن» *Piltdown man* هو أقدم هيكل لإنسان ما قـبل التاريخ. ثم توصلوا بعد إجراء التجـارب إلى أن ذلك الهيكل لم يكن إلا تلفيقاً مزيفاً لبعض العظام التي لم تكن لها علاقة ما بـانسان ما قبل التاريخ !!

* * *

وكذلك الحـال معنا، فإن تفـسيراً معيـناً من هذه التفـاسير النوعـية الخاطئة الرامـية إلى شرح الدين بوصفه كلاً جامعاً قد أقام صورة للدين مـتكاملة، وقد استخدم هذا التفسير في تلك الـصورة جميع أجزاء الـدين ولكن الفـكرة الأساسية الـتي هي حجر الزاويـة في هذه الصورة لم تكن هي الفكرة الصحيحة.

ويمكنـنا أن نتصور عـلاقة تلك الصـورة بالدين الحقيـقي، بأن نهدم بـيتاً ثم نسـتخدم طوبه وأحجاره وخشبه وحـديده في تشييد بيت جديد في ضوء تخطيـط معماري يختلف عن تخطيط البيت القديم. فبالرغم من أن البـيت الجديد سوف يحتوي على ما كان يحتويه البيت القديم من مواد الـبناء، إلا أنه سيمثل صورة معمارية مغايرة لـلصورة القديمة. وهذا ما وقع فيه صاحب الـتفسير المشار إليـه آنفاً. إن هذا الأسـلوب لوضع تـصور جامع جـديد،

باستخـدام أجزاء الدين، لا يطابـق روح الدين نفسه فـي شيء، بالرغم من أن هـذا التصور الجامع يحتوي كل أجزاء الدين الحقيقية. ولهـذا السبب اصطدم التصور الجديد مع التصور الصحيح للدين.

لقد بحـث هذا التفسير عـن حكمة جامعة بـين مختلف أجزاء الديـن، ثم حاول ربط جميع تعاليم الدين وأحكامه في ضوء تلك الحكمة الجامعة، وهذه الحكمة الجامعة هي فكرة «النظام» .. أي أن الإسلام نظام كامل جامع للحياة، وأن جـميع أجزاء الدين ترتبط ببعضها تحت هذه الفكرة.

يقول الأستاذ المودودي صاحب هذا التفسير:

«إن الإسلام هو نظام الحـياة الذي يربط جميع قضـايا الحياة الفردية والاجتـماعية وما بعد الطبيعية، وهو يعالج جميع تلك القضايا بما يطابق العقل والفطرة».

ليس من الخطإ أن نقول إن الإسلام (نظام للحياة)، ولكن رفع (النظام) حتى يصبح هو الجامع بين كـل أجزاء الدين، فذلك هـو الخطأ بعينـه. إن هذا الفكر يدرس الـدين في ضوء الفكرة المسبـقة القائلة بأن الدين هو نظام لـلحياة. إنَّ الفكرة الجامعة لدى أنـصار هذا الفكر هي أن (النظام) هـو أصل المجموعة الدينية .. هـذا، بينما الأصل في الدين هـو كونه عنوان العلاقة بين الـرب وعبده، إن الدين ليس محض نـظام دستوري قانوني وسيـاسي على غرار سائر الأنـظمة الدنيويـة، بل هو مظهر الـعلاقة النفسـية للعبد مـع الله. إن الدين عند تـنفيذه يشمل عناصـر كثيرة يمكن أن يطلق على مجـموعتها بأنها (نظام الحياة). ولـكن هذا مظهر من مظاهر الـدين وحقيقة من حقائـقه. إنها حيثية إضـافية من حيثيات الديـن، وليسـت هي الحيثية الأساسية.

إن الذين حاولوا دراسة الـدين في ضوء فكرة (النظام) قد وقعوا فـي نفس الخطإ الذي وقع فيه الذين أقاموا لدراسة الإنسان النظرية القائلة: «إن الإنسان حيوان اجتماعي». إنه مما

لا شك فيه أن للإنسان وجوداً اجتماعياً في حياته العامة، ولكن هذه الحيثية ليست هي الحيثية الأساسية للإنسان. فكونه اجتماعياً مظهر واحد من المظاهر التي يكتمل بها الوجود الإنساني. إن الحيثية الأساسية للإنسان أنه مخلوق ذو روح وذو إرادة، أما الحيثيات الأخرى ـ من اجتماعية وغيرها ـ فكلها خارجة من بطن هذه الحيثية الأساسية.

فالقول بأن «الإنسان حيوان اجتماعي» هو بمثابة القول بأن كون الإنسان اجتماعياً هو الأساس الذي يمكننا فهم الإنسان في ضوئه. ويترتب على هذا أن جميع حيثيات الإنسان سوف تتفرع من هذا الأصل، وسوف تكون جزءاً من أجزاء هذا الأساس. ويقتضي هذا التفسير لظاهرة الإنسان أن تكون جميع الحيثيات التي لابد منها لظهور الإنسان تابعة لحيثيته الاجتماعية. فمثلاً يقتضي كون الإنسان حيواناً اجتماعياً أن يظهر في صورة الجسد والروح، وأنه لهذا السبب يتمتع بالروح والجسد .. وهو يقتضي أن تكون للإنسان سياسة، فذلك يوجد لديه هيكل فكري سياسي. وهذا التصور يقتضي أيضاً أن يقوم الحيوان الاجتماعي بتفسير علاقته بالكون، ولذلك ظهرت فلسفة خاصة به إلى الوجود إلخ ...

إن هذا التفسير لظاهرة الإنسان، يتناول في ظاهر الأمر كل حياة الإنسان، ويبدو تفسيراً متكاملاً. ولكنك لو أمعنت النظر لوجدت فيه أخطاء عديدة:

أولاً: إن الحيثية الأساسية للإنسان في ضوء هذا التفسير هي التمدن .. أما العناصر الأخرى فلا تجد لها مكاناً إلا كتوابع لهذه الحيثية الأساسية، هذا بالرغم من أن الأصل في الإنسان هو كونه ذا روح، أما جميع الحيثيات الأخرى فهي مظاهر أو توابع أو مقتضيات لهذا الأصل.

ثانياً: لقد تغير المطلوب من الإنسان بتغير النظرة إليه.

ففي ضوء هذا التفسير يكون المطلوب أساساً هو كل ما يساعد الإنسان على النهوض بتمدنه، بالرغم من أن المطلوب الأساسي يجب أن يكون الشيء الذي يكون مطلوباً منه كوجود روحاني.

ثالثاً: والأمر لا يتوقف عند هذا الحد، بل إنك إذا نظرت إلى الأمر من الناحية العملية، فستجد أن كل شيء قد اختفى ! فمنبع جميع نشاطات الإنسان ومظاهره هو الروح. ولذلك لا يمكن توقع نتيجة هامة في الحياة الإنسانية، إلا إذا كان يسندها اعتقاد راسخ في نفس الإنسان وأعماقه بضرورة تلك النتيجة وحتميتها لوجوده.

إن جميع هذه الأخطاء قد وقع فيها التفسير الآنف الذكر للإسلام. لقد جعل هذا التفسير «النظام» محور التصور الديني وحكمته الجامعة، ولذلك أصبح «النظام» الحيثية الأولى للإسلام في هذا التفسير، فلم يعد بالإمكان فهم الإسلام إلا في ضوء النظام !! وكانت النتيجة أن جميع أجزاء الدين قد ابتعدت عن أماكنها الحقيقية رغم وجودها في هذا التفسير الجامع. إن جميع أركان الإسلام أجزاء هذا التفسير ولكنها أجزاء تابعة للنظام فالعقائد جزء من هذا التفسير لأنها (الأسس الفكرية) لنظام الحياة هذا. والعبادات جزء من هذا التفسير لأنها (منهاج التربية) لإعداد رجال هذا النظام. والأحكام الإسلامية حول السلوك الاجتماعي جزء من هذا التفسير، لأنها «القوانين الأخلاقية» التي يراعيها رجال هذا النظام في حياتهم الاجتماعية. والحدود والقوانين جزء من هذا التفسير لأنها «الأساس الحضاري (التمدني)» لهذا النظام. والخلافة والإمارة جزء من هذا التفسير لأنها تعطي النظام صفة الإدارة القاهرة الرادعة وتمكنه من تنفيذ القوانين.

وكانت النتيجة الطبيعية لهذا التفسير أن تغير المطلوب الحقيقي.

لقد برز الدين ــ بوصفه نظاماً ــ بروزاً عظيماً في خريطة هذا التفسير، وأصبح جانبه الحقيقي ــ عبادة الله ومراقبته ــ في غاية الضعف والإهمال.

وانحطت الحيثية الأساسية الداخلية للدين بينما طغت عليه حيثيته الخارجية. فكما أن مسئولية الإنسان في التفسير الاجتماعي كانت تغيير الأحوال الاجتماعية وتحسينها وليس تحسين الروح والفكر، ففي هذا التفسير أصبح هدف الكفاح الديني هو قلب النظام الباطل لإقامة النظام الحق بينما الهدف الحقيقي للمسلم في دنياه ولأجل الفوز في الآخرة هو المجاهدة للحصول على الصلة القلبية والروحانية مع ربه، وهو الشيء الذي قد اصطلح له القرآن الكريم كلمات الذكر والشكر والخشية والإنابة، والتضرع والإخبات وغيرها.

وكانت نتيجة عدم التطابق التام بين الفطرة والواقع أن منيت هذه النظرية بفشل ذريع في أول تجربة لها. لقد خلقت (النظرية الكاملة) للدين مؤمنين ناقصين. فلم تنبت أي من أجزاء الشجرة في صورتها المطلوبة ، بسبب عدم وضع البذرة في مكانها الصحيح. إن العلاقة بين العبد وربه، وهي علاقة على أعظم درجة من الرفعة واللطف، قد أصبحت في خريطة هذا التفسير علاقة سياسية !.

وهذا هو السبب في أن هذه النظرية لا تطابق آي القرآن الكريم، كما أن سير السلف الصالح ليست بكاملة على «مقياس» هذه النظرية. إن القرآن الكريم لا يحتوى على آية واحدة صريحة تدعم الخريطة الدينية التي أعدها هذا التفسير. إن خلاصة هذه الخريطة أن الدين هو النظام الكامل للحياة الإسلامية، وأن الكفاح لإقامة هذا النظام على الأرض هو الواجب الإسلامي الملقى على عاتق المؤمنين.

ولكن كتاب الله لا يحتوي على فقرة ما تدل على هذا الهدف دلالة قاطعة.

هذا هو الخطأ الأيديولوجي في هذا التفسير. أما من الناحية العملية فإن تاريخ الأمة كله يفتقر إلي مجاهد واحد كافح لأجل (حركة ثورية جامعة) من هذا النوع. لقد انتشر المسلمون في معظم أنحاء الأرض وقاموا بالدعوة إلى الإسلام وأقاموا دولاً إسلامية في بلاد كثيرة. ولكن لم يحدث في مكان ما أنهم بدءوا دعوتهم بالمناداة بالثورة الإسلامية، أو بإقامة (الحكومة الإلهية). وإذا كان بعض كتّاب هذا التفسير قد حاول البحث عن بعض

الأمثلة لمثل هذه الدعوة في تاريخ الإسلام فإن ذلك لا يعد من باب التاريخ بل هو تلفيق التاريخ. أما إذا ادعى مخترع هذا التفسير أن جميع الحركات الإسلامية في تاريخنا الطويل كانت حركات ناقصة، أو أن أصحابها لم يكونوا على دراية كاملة بالدين فإن مثل هذا التأويل إنما هو اعتراف بخطأ هذا التفسير وعدم علاقته بالإسلام الصحيح، ليس غير. وذلك لأن الاعتراف بخطإ أفكار رجل ما أهون من أن نعتبر تاريخ الدعوة الإسلامية كله ناقصاً!.

إن بعض الناس يشعرون بخطأ هذا التفسير، ولكنهم يفتقدون الشعور الواضح المحدد لنوعية هذا الخطإ. إن هؤلاء الناس لم يتمكنوا من تحليل ذلك الخطإ ولذلك لم يفكروا بعد في أسلوب الحل الصحيح. إن خلاصة شعورهم أن الجانب الروحي من الإسلام قد تعرض للانحطاط في خريطة هذا التفسير بينما برز جانبه السياسي بروزاً كبيراً. إنهم يرون أن للمصادفة دخلاً في ذلك ومرده إلى الظروف الخاصة التي بدأ فيها صاحب هذا التفسير في عرض أفكاره . فقد كان ذلك هو عصر الطوفانات السياسية والحركات التي كانت قائمة على قدم وساق ضد الاستعمار الإنجليزي وكان من جرائه أن غلب الطابع السياسي على كتاباته، والحل أمام هؤلاء هو العمل على إبراز الجوانب التي تعرضت للإهمال عن طريق الخطابة والنشر، وبذلك نقدم التصور المتوازن للدين. حتى تستعيد الجوانب الأخرى من الدين مكانتها إلى جانب السياسة والحكم.

ولكن هذا تقدير ناقص جداً للواقع. إن هؤلاء يعتبرون أن هذا الفكر تأثر وقتي نابع من الظروف ، بينما هو تفسير جديد مستحدث للدين . وللسبب نفسه يفكر هؤلاء الناس في اتخاذ تدابير مؤقتة. إنهم يريدون تصحيح الفساد الكلي بالترميم الجزئي. ومثلهم في هذا كمثل الطفل الذي يجد لعبة «الجغساو»[1] *Gigsaw puzzle* فيرتب أجزاءها على صورة الجمل، رغم أنها للحصان في حقيقتها. وقد ادعى أحدهم أن العنق فقط هو الذي طال في هذا الترتيب الخاطيء وأننا سنحصل على صورة الحصان لو أنقصنا شيئاً من طول

(١) هي لعبة مكونة من أجزاء خشبية، يتم تركيبها، فتعطي صورة معينة ــ المترجم.

العنق. والواضح أن هذا ليس تدبيراً صحيحاً، لأن كون الأجزاء خاصة بالجمل أو الحصان إنما يتعلق بالحكمة الجامعة لتلك اللعبة. أما إذا خيل لأحد الناس أن الأجزاء الخاصة بالحصان هي للجمل، ثم يقيم صورة له، فالذي سيحدث نتيجة لذلك ليس هو طول العنق فقط، بل لابد أن صاحبه قد حاول إعطاء المجموعة كلها صورة الجمل بدلاً من الحصان، ولذلك لا يمكن الحصول على صورة الحصان. بمجرد تقصير مسافة عنق الجمل، بل يجب وضع الأجزاء كلها من جديد في مكانها المناسب.

* * *

التصور الصحيح للدين

إن التصور الصحيح للدين، والذي يمكننا أن نفهم بإدراكه كل أجزاء الدين، والذي ينطبق على التاريخ الإسلامي كله: هو أن الدين في حقيقته الأساسية إيجاد علاقة الخوف والمحبة والولاية والتوكل مع الله. والمظهر اللازم لهذه العلاقة هو (العبادة). والنتيجة الحتمية عندما يجعل المرء الله معبوده ومطلوبه وحبيبه: أن ينفذ أوامر الله ويتجنب نواهيه في حياته، ويجعل إرادته تابعة لإرادة الله. ولذلك، فإن كون المرء عابداً ومطيعاً لربه يقتضي بالضرورة أن يسخر حياته لأجل ذلك المشروع العظيم الذي هو مشروع الله، والذي يحب الله أن يراه قائماً في الأرض. ومن هذه النقطة تبدأ جميع جوانب تبليغ الحق ونصرة الدين تغلب على حياته. فالحكمة الجامعة للدين هي (علاقة العبد بالله)، أما الأشياء الأخرى كلها فهي مظاهر هذه العلاقة الداخلية أو مقتضيات لها. وليست حكمة الدين الجامعة هي فكرة (النظام) التي حاول بعض الناس ربط مختلف جوانب الدين النظرية والعملية على أساسها.

فالتعاليم الدينية ليست فهرساً لأحكام من نوعية أو درجة واحدة، وهو الأمر الذي تقتضيه فكرة النظام. إن للدين حقيقة، والأشياء الأخرى كلها جوانب من تلك الحقيقة وتظهر في حياة المؤمن لمقتضيات شتى، وبعبارة أخرى، فإن بعض أجزاء الدين مطلوب كحقيقة، أما البعض الآخر من أجزائه فمطلوب بصفة إضافية، والمراد بالمقتضيات الحقيقية للدين أن يكتشف المؤمن الله داخلياً وحسياً، حتى يصير عبداً لله، ومحباً له. أما المقتضيات الإضافية فهي كل تلك الأحكام التي تعالج حياة المؤمن الخارجية، والتي تبين سلوك أهل الإيمان تجاه مختلف الظروف والمعاملات الدنيوية. والمقتضيات الحقيقية مطلوبة من كل إنسان، وفي كل الظروف ولا يؤثر فيها الزمن ولا الأحوال، وهي الأصل والمطلوب الأول الذي هو سبيل الخلاص في الحياة الآخرة، أما المقتضيات الإضافية فمطلوبة حسب الأحوال والظروف، وتتسع دائرة تكليفها أو تنكمش حسب دائرة الاختيار والتحرك المتاحة لعبد من العباد. فإذا كان العمل بالمقتضيات الإضافية متاحاً للعبد فهي مطلوبة منه بالضرورة تماماً كالمقتضيات الحقيقية نفسها. أما إذا كانت الظروف غير متاحة للعمل بالمقتضيات الإضافية فأهل الإيمان لا يتحملون وزر عدم التزامهم بها. فهذا التمييز بين أحكام الدين ــ من حقيقية وإضافية ــ إنما يوضح الفرق النوعي بين الأحكام الإسلامية. وهذا الفرق النوعي بين أحكام الدين ليس حول وجوب حكم ما أو عدم وجوبه، بل هو عن الظروف التي يجب فيها الانصياع لحكم ما أو عدم وجوب الإنصياع له. أما إذا كانت الأحكام ــ من كلا النوعين ــ واجبة ومطلوبة من العبد في ظرف من الظروف، فلا فرق بينهما من ناحية الأداء، البتة .. أي أن كليهما يكون حينذاك مطلوباً بقدر واحد من الأهمية.

إن هذا الخلاف الفكري الذي بينته آنفاً ينشأ عنه الخلاف في النظر إلى المهمة ذاتها التي تقع على عاتق المؤمن بنظرية ما. فإن وجود الشيء ــ الجامع بين مجموعة ما ــ يعني وجود المجموعة كلها، وانعدامه يعني انعدامها كذلك. والمؤمن بنظرية ما يسعى إلى تحقيق الشيء الجامع بين أجزاء المجموعة قبل أن يسعى لتحقيق أجزائها الإضافية.

والذي لاحظناه بين رجال التفسير المشار إليه آنفاً، أنهم يهتمون أشد الاهتمام بإقامة النظام، ومرده إلى هذه العقلية الخاصة التي جعلت الدين «نظاماً». ولكن نرى على العكس من ذلك أن الكفاح الأساسي لدعاة الإسلام كان يرتكز على ترسيخ مفاهيم الله والآخرة في أذهان الأمة. وكان السبب في ذلك أن دعاتنا كانوا يؤمنون بأن هذا هو الأساس الذي تقوم عليه جميع المظاهر الدينية الأخرى.

* * *

تصـور الديـن

لقد وضح الأستاذ المودودي تصوره للدين في كتابه «المصطلحات الأربعة في القرآن». وهذا الكتاب ـ من بين كتبه ـ له مكانة بارزة لما فيه من توضيح علميّ لفكرته، وهو الأساس النظري لهذا الفكر، وقد قدّم له تقريظاً في مجلته (ترجمان القرآن) عدد سبتمبر ١٩٦١م بهذه الكلمات: «إنه مفتاح ـ بمعنى الكلمة ـ لفهم القرآن، فمن يقرأ القرآن بعد الاطلاع على هذا الكتاب تنكشف له أبواب معارفه وأسراره».

في الواقع إنه الكتاب المعتمد بين مؤلفاته لمعرفة تصوّره الديني، ولهذا فإني أختاره كنموذج لفهم تصوره.

تناول الأستاذ المودودي في الكتاب تفسير أربع كلمات قرآنية هي: (**الإله، الرب، العبادة، الدين**) وأكد فيه أن الدعوة الانقلابية التي يقدّمها في هذا الكتاب تكمن في هذه الكلمات، ولكن معانيها الشاملة قد اختفت من أذهان الناس منذ حقبة من الزمن، فتعذّر عليهم إدراك تصوّر الإسلام الانقلابي والشامل، فيقول:

«يدلّنا النظر في عصر الجاهلية وما تبعه من عصور الإسلام أنه لما نزل القرآن في العرب وعرض على الناطقين بالضاد كان حينئذ يعرف كل امرئ منهم ما معنى «الإله» وما المراد بـ «الرب»، لأن كلمتي «الإله» و «الرب» كانتا مستعملتين في كلامهم منذ ذي قبل، وكانوا يحيطون علماً بجميع المعاني التي تطلقان عليها، ومن ثم إذا قيل لهم: لا إله إلا الله ولا رب سواه ولا شريك له في ألوهيته وربوبيته، أدركوا ما دعوا إليه تماماً وتبيّن لهم من غير ما لبس ولا إبهام أي شيء هو الذي قد نفاه القائل ومنع غير الله أن يوصف به؛ وأي شيء قد خصّه وأخلصه لله تعالى، فالذين كفروا إنما كفروا عن بينة ومعرفة بكل ما يبطله وينعى عليه كفره بألوهية غير الله وربوبيته، وكذلك من آمن فقد آمن عن بينة وبصيرة بكل ما يوجب قبول تلك العقيدة الأخذ به أو الانسلاخ عنه.

وكذلك كانت كلمتا «العبادة» و «الدين» شائعتين في لغتهم وكانوا يعلمون ما العبد، وما الحال التي يعبر عنها بالعبودية، وما هو المنهاج العلمي الذي يطلق عليه اسم «العبادة» وما مغزى «الدين» وما هي المعاني التي تشتمل عليها هذه الكلمات؟ ومن ثَمّ لما قيل لهم «أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت» وادخلوا في دين الله منقطعين عن الأديان كلها ما أخطأوا في فهم هذه الدعوة التي جاء بها القرآن. وما أن قرعت كلماتها أسماعهم حتى تبيّنوا أي نوع من التغيير في نظام حياتهم جاءت تطالبهم به تلك الدعوة ؟

ولكنه في القرون التي تلت ذلك العصر الزاهر جعلت تتبدّل المعاني الأصلية الصحيحة لجميع تلك الكلمات، وتلك المعاني التي كانت شائعة بين القوم عصر نزول القرآن، حتى أخذت تضيق كل كلمة من تلكم الكلمات الأربع عما كانت تتسع له وتحيط به من قبل، وعادت منحصرة في معان ضيقة محدودة، ومخصوصة، بمدلولات غامضة مستبهمة. وذلك لسببين اثنين:

الأول: قلة الذوق العربي السليم ونضوب معين العربية الخالصة في العصور المتأخرة.

الثاني: أن الذين ولدوا في المجتمع الإسلامي ونشؤوا فيه، لم يكن قد بقي لهم من معاني كلمات «الإله» و«الرب» و«العبادة» و«الدين» ما كان شائعاً في المجتمع الجاهلي وقت نزول القرآن. ولأجل هذين السببين أصبح اللغويون والمفسرون في العصور المتأخرة يشرحون أكثر كلمات القرآن في معاجم اللغة وكتب التفسير بالمعاني التي فهمها المتأخرون من المسلمين بدلاً من معانيها اللغوية الأصلية. ودونك من ذلك أمثلة:

إن كلمة «الإله» جعلوها كأنها مترادفة مع كلمة الأصنام والأوثان.

وكلمة «الرب» جعلوها مترادفة مع الذي يربي وينشيء وللذات القائمة بأمر تربية الخلق وتنشئتهم.

وكلمة «العبادة» حدّودها في معاني التأله والتنسك والخضوع والصلاة بين يدي الله.

وكلمة «الدين» جعلوها نظيراً لكلمة النحلة *(Religion)* .

وكلمة «الطاغوت» فسّروها بالصنم أو الشيطان.

في الواقع أنه بغياب هذه المصطلحات الأربعة غاب عنا ثلاث أرباع التعاليم القرآنية[1] كانت النتيجة أن تعذّر على الناس أن يدركوا حتى الغرض الحقيقي والمقصد الجوهري من دعوة القرآن فإذا دعاهم القرآن ألا يتخذوا من دون الله إلهاً، ظنوا أنهم وفّوا مطالبة القرآن حقّها لما تركوا الأصنام واعتزلوا الأوثان؛ والحال أنهم لا يزالون متشبثين بكل ما يسعه ويحيط به مفهوم «الإله» ما عدا الأوثان والأصنام، وهم لا يشعرون أنهم بعملهم ذلك قد اتخذوا غير الله آلهة، وإذا ناداهم القرآن أن الله تعالى هو الربّ فلا تتخذوا من دونه رباً، قالوا ها نحن أولاء لا نعتقد أحداً من دون الله مربياً لنا ومتعهداً لأمرنا، وبذلك قد كملت عقيدتنا في باب التوحيد، والواقع أنه قد أذعن أكثرهم لربوبية غير الله من حيث المعاني الأخرى التي تطلق عليها كلمة «الرب» غير هذا المعنى ــ المربي ــ وإذا خاطبهم القرآن أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت، قالوا: لا نعبد الأوثان، ونبغض الشيطان ونلعنه ولا نخشع إلا لله، فقد امتثلنا هذا الأمر القرآني أيضاً امتثالاً، والحال أنهم لا يزالون متمسكين بأذيال الطواغيت الأخرى غير الأصنام المنحوتة من الأحجار؛ وقد خصّوا سائر ضروب العبادة ــــ اللّهم إلا التأله ــ لغير الله، وقل مثل ذلك في «الدين»، فإنه لا يفهم الناس من معنى إخلاص الدين لله تعالى غير أن ينتحل المرء ما يسمونه «الديانة الإسلامية» وألا ينتمي في ملة الهنادك أو اليهود أو النصارى. ومن ههنا يزعم كل من هو معدود من أهل الديانة الإسلامية أنه قد أخلص دينه لله، والحق أن أغلبيتهم ممّن لم يخلصوا دينهم لله تعالى من حيث المعاني الواسعة التي تشتمل عليها كلمة «الدين».

---

(١) هذه الفقرة مترجمة من النص الأصلي لكتاب المصطلحات الأربعة وهي محذوفة من الطبعة العربية التي اعتمدنا عليها.

نتائج هذا الفهم الخاطئ:

فمن الحق الذي لا مراء فيه أنه قد خفي على الناس معظم تعاليم القرآن، بل قد غابت عنهم روحه السامية وفكرته المركزية لمجرد ما غشي هذه المصطلحات الأربعة الأساسية من حجب الجهل، وذلك من أكبر الأسباب التي قد تطرق لأجلها الوهن والضعف إلى عقائدهم وأعمالهم على رغم قبولهم دين الإسلام وكونهم في عداد المسلمين، ومن أجل ذلك كله يجدر بنا أن نفصّل معاني تلك المصطلحات الأربعة ونشرحها شرحاً كاملاً، ليتبين غرض القرآن الحقيقي وتعاليمه الأساسية.

ومع أني قد حاولت الإلمام بمفهوم تلك المصطلحات في مقالات لي عديدة تقدّم لي كتابتها، غير أن ما قد كتبته حتى الآن لا يكفي في حدّ ذاته لدرء الأخطاء التي قد تسربت إلى الأذهان في هذا الباب؛ ولا يكاد يقتنع به الناس ويطمئنون إليه لأنهم يحسبون كل ما آتي به من الشرح والتفصيل لمعاني تلك الكلمات من غير استشهاد بآي الكتاب العزيز ومن غير استناد إلى معاجم اللغة يحسبونه رأياً لي ارتأيته؛ والظاهر أن رأيي الشخصي لا يمكن أن يقنع الذين لا يرون رأيي ولا يوافقونني عليه على الأقل. فأردت في هذه الرسالة أن أبيّن المعاني الكاملة الشاملة لهذه المصطلحات الأربعة، من دون أن آتي في ذلك بقول لا يؤيده القرآن أو برأي لا يستند إلى معاجم اللغة)[1] .

وعقب هذه المقدمة يورد الأستاذ في ثنايا الكتاب مفاهيم المصطلحات الأربعة، غير أنك تجد في المقدمة ما يشكّك في صحة الكتاب، إذ أن دعواه بأن هذه المفاهيم التي هو بصدد إبرازها كانت سائدة في عصر الإسلام الزاهر ثم جاء هو ليبرزها للمرة الثانية في العصر الحديث وأن ما بين هذين العصرين كان تراث الأمة خالياً تماماً من هذه المفاهيم، هو دليل على بطلان ما ذهب إليه. لأن المعاجم وكتب التفسير التي دونت في القرون المتأخرة

---

(١) أبو الأعلى المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن، الناشر: الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٩م، تعريب محمد كاظم سابق، ص ٨ ، ١٢.

ليست وليدة أفكار المتأخرين فحسب، بل هي انعكاس لما راج بين المتقدمين من السلف، وتسلسلٌ يرتبط فيه القرن الأول بالقرون المتأخرة، فإذا كان ذلك فهم المتقدمين الذي ينسب إليهم، فمن البديهي أن تسجل الأجيال اللاحقة ـ والتي عنيت بحفظ أقوالهم وأفعالهم ـ ذلك الأمر الهام الذي بفقده «فقدت ثلاثة أرباع التعاليم القرآنية، بل غابت روحه الحقيقية» وإن لم نجد في ذاكرتهم الكتابية هذا الأمر الذي ينسب إلى العصر الزاهر، فهو دليل على أنه ليس من كلامهم في شيء، وفي هذه الحالة لا يمكن أن نعتبر هذه النسبة إبرازاً للحقيقة بقدر ما هي محاولة لتبرير هوى نفسي، وإلا لو كانت هذه مفاهيم قرآنية فلماذا لم يدركها المتقدمون أيضاً ؟!

وقبل الخوض في صميم الموضوع، أود أن أورد تعقيباً مجملاً حول هذا الكتاب «المصطلحات الأربعة في القرآن» لتتضح نوعية الخطأ التي سرت في تفسير المصطلحات الأربعة. وهي ذات أنواع ثلاثة:

١- المساواة بين الأصل ومقتضياته.

٢- إحلال المقتضيات محل الأصل، وتفريع الأشياء الأخرى منها.

٣- تقديم المقتضيات كدعوة أساسية للقرآن الكريم.

وبناء على ذلك فإن دعوة القرآن الأصلية هي:

«أن الله تعالى هو الإله الواحد الأحد والرب الفرد الصمد، لا إله إلا هو، ولا رب سواه، ولا يشاركه في ألوهيته ولا في ربوبيته أحد. فيجب على الإنسان أن يرضى به إلهاً وأن يتخذه دون سواه رباً، ويكفر بألوهية غيره ويجحد ربوبية من سواه، وأن يعبده وحده ولا يعبد أحداً غيره ويخلص دينه لله تعالى ويرفض كل دين غير دينه سبحانه»[١] .

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن ص ٥ .

في الواقع، هذه دعوة لقضاء حياة تحت نظام تشكّلت فيه كافة جوانب الحياة الإجتماعية والفردية بمنظار خاص بداية من العقيدة والعبادة إلى الأمور السياسية والمدنية، وبما أن هذه هي دعوة القرآن الكريم، فما علينا إلا أن نطبق هذا النظام بين الناس في الدنيا.

وقد أثبتت المعاني الشاملة لهذه المصطلحات بالطريقة التالية: قبل الخوض في تعيين كنه الكلمة جمعت عدة آيات من عدة مواضع استدل بها كيف أن هذه المصطلحات استعملت لهذه المعاني المتفرقة «إله» لمعان خمسة، و«الرب» لمعان خمسة، و«العبادة» لثلاث معان، و«الدين» لمعان أربع ثم استنتج منها معنى جامعاً لهذه المعاني المختلفة.

ليس من الخطإ بيان جوانب شيء ما من عدة نواح، ولكن خطأ هذا الأسلوب ناتج مما يطرأ من تغيير في حيثية واعتبار الأجزاء، فإذا قال قائل مثلاً: البيضة عبارة عن ثلاثة أشياء، الصفار والبياض والقشرة. فلا نجد خطأ في هذا البيان لأقسام البيضة من الناحية الفنية، ولكن إذا لاحظنا هذا التقسيم عند بيان البيضة باعتبارها شيء غذائي فإن الأمر يختلف، وبعبارة أخرى، إذا عبّرنا عن العلاقة بين البيضة والإنسان فهذا التقسيم يكون خطأ، لأن اعتبارها كغذاء هي شيئان فحسب الصفار والبياض، وما عدا ذلك فمتعلقاتهما.

وعند المؤلف يتكون بهذه المعاني الشاملة الأساسية منها والفرعية ما نعرفه بـ «الألوهية والربوبية والعبادة والدين».

ولكن أخذ المعنى الواحد من المعاني المختلفة ليصوّر الدين في صورة جامعة، مثله كمثل كتاب يحكي قصة حب، كتب فيه: «إن زيداً يحب بكراً حباً جمّاً»، وفي موضع آخر «إنهما التقيا ذات مرة في المحطة فعانق زيد بكراً»، وفي موضع ثالث ذكر أنه «لما حضر بكر إلى قرية زيد قام زيد باستضافته»، فيقول القارئ بعد جمع الجمل الثلاث: إن المحبة عبارة عن ثلاثة أشياء: المعانقة، والضيافة والحبّ القلبي. يمكن أن يحدث ذلك من ساذج فيعتبر هذا تعريفاً جامعاً مانعاً، لكنه في الواقع، هناك خطأ فاحش في التعريف وهو هذه المساواة بين المحبة ومقتضياتها. فكأن المحبّة لا تكون محبّة بمعنى الكلمة حتى تجتمع هذه

الأجزاء الثلاثة، بينما ــ في الحقيقة ــ يمكن للمرء أن يحدث فيه حبٌّ قلبي من غير أن يتحقق له الجزآن الآخران، أو يسعى للحصول عليهما، ويكون حبّه حباً بمعنى الكلمة.

والفرق بين الحقيقة ومقتضاها أن الحقيقة مطلوبة لذاتها وبصورة مطلقة، بينما المقتضى ليس مطلوباً على هذا النحو بل يطلب بواسطة أخرى، فإذا وجدت تلك الواسطة يكون مطلوباً وإلا فلا. فإذا قيل مثلاً: «من مقتضيات الإيمان أن يشهد المرء «شهادة صادقة» فليس معناه أن يسعى كل مؤمن لخلق الظروف التي تجعله يحضر المحكمة ليشهد، وإلا فهو ناقص الإيمان بل معناه إذا حضر في المحكمة للشهادة فلا يقول إلا الصدق.

ولذلك فالمصطلح الذي يرى المؤلف أنه جامع لمعانٍ مختلفة، هو لا يثبت من آية واحدة كما يثبت بعد جمعه من مواضع متفرقة، وإن كان لكل آية دلالتها الخاصة، وبعبارة أخرى، فإن هذه الفقرات مبسوطة في عدة صفحات: «إن زيداً يحبّ بكراً من أعماق قلبه» «ولما لقيه زيد عانقه لشدة حبّه له» «ولما حضر بكر إلى قرية زيد قام زيد باستضافته» ولكن لا يوجد في الكتاب كله: «أن الحب عبارة عن ثلاثة أشياء، الحب القلبي، والمعانقة، والضيافة». وسوف نعقّب على الآيات التي استدل بها المؤلف في هذا الصدد في الصفحات القادمة.

وليس هذا فحسب، بل هناك خطأ آخر مشترك بين المصطلحات الأربعة، وهو حين لم تعجبه المساواة بين الأصل ومقتضاه، قلب الأمر رأساً على عقب، وأحلّ المقتضى محلّ الأصل وجعل الأصل تبعاً له، مثله في ذلك مثل من يولي الضيافة عناية خاصة، فلا يكفيه اعتبار الضيافة عنصراً من عناصر الحب، بل يتقدم خطوة ليدّعي أن الضيافة أصل الحب ومداره، ففي الضيافة يلتقيان ويتعانقان، وإذا مضت الأيام على هذه العملية فإنه سيحبّ أحدهما الآخر[1] .

---

(١) هذا مثال لتقريب نوعية القضية، وإلا فمقتضيات كل شيء تختلف عن الأخرى من حيث أهميتها واعتبارها.

ولتدركوا هذا الخطأ أقدم مثال «العبادة»، وهي الكيفية الخاصة التي تنشأ في قلب العبد المؤمن نتيجة خشيته من الله وحبه له، فإذا امتلأ قلب العبد بخشية الله وحبه، فإنه يكون متعلقاً، ومطيعاً لأوامره في أموره كلها. لكن ذلك الفكر لم يعجبه هذا الأصل، لأنه بذلك تكون الطاعة والانقياد تحت إمرة المقتدر العلي مقتضى فرعياً للأصل، فقلب الصورة تماماً ومضى قائلاً بعد البحث اللغوي للكلمة: «.. ويتضح من هذا الشرح اللغوي لمادة (ع ب د) أن مفهومها الأساسي أن يذعن المرء لعلاء أحد وغلبته، ثم ينزل له عن حريته واستقلاله ويترك إزاءه كل المقاومة والعصيان وينقاد له انقياداً. وهذه هي حقيقة العبدية والعبودية، ومن ذلك أن أوّل ما يتمثل في ذهن العربي لمجرد سماعه كلمة «العبد» و«العبادة» هو تصور العبدية والعبودية. وبما أن وظيفة العبد الحقيقية هي إطاعة سيده وامتثال أوامره، فحتماً يتبعه تصور الإطاعة. ثم إذا كان العبد لم يقف به الأمر على أن يكون قد أسلم نفسه لسيده طاعة وتذللاً، بل كان مع ذلك يعتقد بعلائه ويعترف بعلو شأنه وكان قلبه مفعماً بعواطف الشكر والامتنان على نعمه وأياديه، فإنه يبالغ في تمجيده وتعظيمه ويتفنن في إبداء الشكر على آلائه وفي أداء شعائر العبدية له، وكل ذلك اسمه التأله والتنسك. وهذا التصور لا ينضمّ إلى معاني العبدية إلا إذا كان العبد لا يخضع لسيده رأسه فحسب، بل يخضع معه قلبه أيضاً»[1] .

وهكذا قلب معاني الكلمات الأخرى، ففي لفظتي «الإله» و«الرب» أُخذت المعاني الأخرى قياساً على السلطة، بينما شعور الحاجة والتربية هو المشترك بين النواحي المختلفة. وفي «العبادة» الطاعة مع الاستسلام لكبريائه أساس الجوانب المتعددة، بينما حقيقتها التعلق بالله مع الذل والشوق، وما عداه نتيجة له. والنظام في «الدين» تصوّر جامع للأجزاء الأخرى، بينما هو في حقيقته خضوع القلب والسيطرة على النفس، وما عداه نتيجة له.

إن الفرق بين تفسير المصطلحات الأربعة ليس فرقاً لفظياً، بل نتج عنه اختفاء الحقيقة الأصلية للدين، فبالرغم من تجديد المفهوم الجامع والشامل للمصطلحات القرآنية فإن حقيقة القرآن وأصل دعوته قد اختفت تماماً.

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن : ص ٩٧ – ٩٨.

والحقيقة التي لا ينكرها أحد، أن أعظم شيء يحصل عليه المؤمن بعد اعتصامه بالقرآن هو التأله إلى الله والتعلق به، وهذه هي غاية المؤمنين وهدفهم السامي في هذه الحياة الدنيا، وليس معنى التعلق بالله الإيمان به على الأساس الفكري كمدبر لنظام الحياة، بل معناه التعلق به والحب الشديد له[1] ومعناه أيضاً الفوز بسجود الاقتراب[2] ودعاؤه خوفاً وطمعاً[3] وأن تطرأ على المرء الحالة التي ورد ذكرها في الحديث «كأنك تراه».

الشيء الحقيقي الذي يطلبه القرآن مفقود في هذا التصور للدين، ولم يبق على حاله، كأنه المرء وقد التقطت له صورة من خلفه، ففي الظاهر هذه صورته الكاملة، لكن وجهه لا يظهر وهو الممثل الحقيقي للإنسان.

فبناء على هذا الشرح لكلمة «الإله» فهي عنوان العلاقة بين العبد وربه، يعتقد فيها العبد أن الله بيده ملكوت السموات والأرض وهو المالك المقتدر المسيطر على الحياة السياسية والمدنية وكذلك كلمة «الرب» تعني «إله لا تنحصر ربوبيته في دائرة ما فوق الطبيعة فحسب، بل هو كذلك مالك الأمر والنهي، وذو القوة والسلطة القاهرة بالمعاني السياسية والمدنية»[4] . و«العبادة» تهدف إلى تنفيذ أوامر الله في الحياة العملية، ولأجل ذلك لا يجدر بالعبادة إلا هو وحده. و«الدين» يعني تلك الصورة التفصيلية للحياة، نظاماً للعقيدة والفكر والخلق والتعليم والمدنية والاجتماع والسياسة والاقتصاد.

لا ريب أن تلك الأشياء إنما تتضمنها المصطلحات الأربعة بصورة من الصور، ولكن اعتراضنا على التصور الكلي الجامع، فإنه قد فقد بسببه الشيء الحقيقي، أو بقي جزء ضئيل

---

(١) يقصد المؤلف قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله﴾ [البقرة: ١٦٥].

(٢) يقصد المؤلف قوله تعالى: ﴿كلا لا تطعه واسجد واقترب﴾ [العلق: ٢٠].

(٣) يقصد المؤلف قوله تعالى: ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً إن رحمت الله قريب من المحسنين﴾ [الأعراف: ٥٦].

(٤) المصطلحات الأربعة: ص ٦٨، ٧٠.

منه والقرآن كتاب ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يـديه ولا من خلفه ﴾ فأي كلام لا يطابقه يأباه ولا يقبله، كرجـل يتمتع بحاسة تذوق رفيـعة فهو لا يقبل من الطعـام إلا ما كان جيداً وإلا قذفه. فكل ما ورد في شرح المصطلحات الأربعة صحيح من جميع جوانبه، لكنه لم يطابق القرآن، لأن دعوة القرآن لا تسـتهدف ما رمى إليه المؤلف وأطلق عليه «دعوة القرآن» كأن القرآن قد رفض تلك الأشياء رفضاً قاطعاً وبشكل كامل.

لو قلت مثـلاً «الإسلام لم يغفل جانب الاقتـصاد وأحكامه» فلا أحد يعـترض عليك، فهو كلام يثبـت من القرآن، ولكن لو ادعيت أن الرسل بـعثوا ليبنوا هيكلاً اقـتصادياً شاملاً على أسس الاقتـصاد الإلهي، فإن ذلك لا يثبت كهـدف للنبوة، والكتاب والسـنة يرفضان ذلك رفضاً قاطعاً وذلك رغم أن الإسلام عرض للجانب الاقتصادي.

ففـي هذا الكتـاب «المصطـلحات الأربـعة في القـرآن» نجد المعـنى الثـالث من معـاني «الرب» الخمسة، أن يكـون «قطب الاجـتماع» أي من لـه مكانة مـركزية ويـجتمع حـوله أشخاص متـفرقون، وسلطتـه المركزية أساس الاجتـماع لرعية ملـكه، وشخصيتـه المركزية أيضاً أساس مدنية بلـد ما واجتماعه، وبناء على هذا فإن «طاعتـه بهذا الاعتبار هي الأساس الفطري الصـحيح الذي يقوم عليه بـنيان حياتنا الاجتـماعية على الوجه الصـحيح المرضي، والصلة بشخصيته المركزية تسلك شتى الأفراد والجماعات في نظام الأمة»[1] .

أي أن المراد بالربوبية أن يـكون الله هو مركز حياتنا المدنية والاقتـصادية، وحوله يقوم بنيـان حياتنا الاجتـماعية، كمـا أن الوطن أو الشعـب هي النقطة المشتركة أو المركـزية في المجتمع الجمهوري، والتي تسلك شتى أفراده في نظام الأمة، وتعدّهم لإيجاد إدارة اجتماعية مشتركة بينهم، فالـرب أيضاً هو أساس بنيان حياتنا الاجتماعية والصلـة بشخصيته المركزية تسلك بنا في نظام أمة واحدة.

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن ص ٩٣.

إنني لا أخالف صاحب الكتاب، في أن الإيمان بالله هو التصور المشترك الذي يشعر المسلمين بأنهم أمة واحدة، كما يعقد صلة فيما بينهم، ولكن الفكرة الاجتماعية والمدنية المذكورة ضمن معنى «الرب» ليست تصوراً قرآنياً البتة، وتبعاً لذلك فإن كل الآيات التي وردت في شرح معنى الرب لا علاقة لها بالموضوع أصلاً، بل لا يثبت منها حتى المعنى الثالث لكلمة «الرب». والآيات التي أوردها ليستدل بها في هذا المعنى هي خمس آيات:

١- قوله تعالى: ﴿ هو ربكم وإليه ترجعون ﴾ [هود: ٣٤].

والرجوع إلى الرب في الآية رجوع في الآخرة وليس في الدنيا، وها نحن نورد الآية كاملة: **﴿ قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين ۞ قال إنما يأتيكم به اللّه إن شاء وما أنتم بمعجزين ۞ ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان اللّه يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون ﴾** [هود: ٣٢ - ٣٤].

فالظاهر من الآية أن نوحاً ظل داعياً بين قومه مدة طويلة، ولكن دعوته لم تجد آذاناً صاغية، ولما بلغ الأمر غايته قال له قومه: إنا لا نؤمن بما تقول فأتنا بما تعدنا من العذاب، فقال لهم نوح: هذا من شأن الله سيأتيكم به يوم تحشرون إليه وستكابدون العذاب. فما علاقة هذا بالربوبية المدنية والإجتماعية ؟!

٢- وقوله تعالى: ﴿ ثم إلى ربكم مرجعكم ﴾ [الزمر: ٧].

فهو أيضاً يتعلق بالآخرة، وهذا نص الآية كاملاً: **﴿ إن تكفروا فإن اللّه غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون إنه عليم بذات الصدور ﴾** [الزمر: ٧].

فما علاقة هذا المرجع والإنباء بالإعمال بالنظم الاجتماعية الدنيوية ؟!

٣- وقوله تعالى: ﴿ قل يجمع بيننا ربنا ﴾ [سبأ : ٢٦].

فهو أيضاً اجتماع أخروي لا دنيوي، ولا علاقة له بالربوبية الاجتماعية والاقتصادية.

وهذا نص الآية كاملاً: ﴿ **قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين ۝ قل لا تسئلون عما أجرمنا ولا نسئل عما تعملون ۝ قل يجمع بيننا ربنا ثم يفتح بيننا بالحق وهو الفتاح العليم** ﴾ [سبأ: ٢٤ – ٢٦].

٤- ﴿ ثم إلى ربهم يحشرون ﴾ [الأنعام : ٣٨].

هو أيضاً لا علاقة له بالحشر المدني والحضاري، ونص الآية كاملاً: ﴿ **وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون** ﴾ [الأنعام : ٣٨].

وهذا حشر أخروي بعد الموت، وليس له علاقة بالحشر الدنيوي.

٥- ﴿ ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون ﴾ [يس: ٥١].

فأخذ من هذا الحشر الأخروي مركز الاجتماع للحياة الاقتصادية، مثله مثل من يستنتج من الآيات التي تتعلق بالجنة أصول الملكية الجماعية للمزارع والمصانع.

وبعد تلك المقدمة نفصل الكلام عن كل مصطلح على حدة:

١- المصطلح الأول « الإله » :

ومعناها: أله يأله، إذا تحيّر (لسان العرب) ألهه إذا أجاره وأمنه (القاموس المحيط) أله الفصيل إذا ولع بأمه (البيضاوي) فهذه اللفظة تعبر عن أحاسيسه العميقة تجاه خالقه ومالكه، والإنسان العاجز المشتاق إذا لجأ إلى شخصية ما فيعتمد عليه كل الاعتماد، ويعلق آماله عليه، فيقال عنه أنه جعل فلاناً إلهاً له.

فهذا التصور حول الإله يقتضي لزوماً أن يكون الإله قادراً مقتدراً فكيف يقضي حوائج الناس من لا يقدر على شيء، والقرآن ينكر ألوهية الأصنام والأوثان بدليل أنهم لا يملكون أي اختيار يؤهلهم للألوهية، فالكلام الأول هو المعنى الأصلي للإله والثاني هو مقتضى لهذا المعنى.

وقد اعترف المودودي في كتابه بالمعنى اللغوي لـ «الإله» ثم عدد معاني كثيرة لهذه اللفظة، ثم جمع كل تلك المعاني غاضاً الطرف عن الأصل ومقتضياته فقال: «فتبيّن من ذلك كله أن التصورات التي قد أطلقت من أجلها كلمة «الإله» على المعبود هي: قضاء الحاجة والإجارة والتهدئة والتعالي والهيمنة وتملّك القوى التي يرجى بها أن يكون المعبود قاضياً للحاجات مجيراً في النوازل وأن يكون متوارياً عن الأنظار يكاد يكون سراً من الأسرار لا يدركه الناس، وأن يفزع إليه الإنسان إذا ولع به»[1] .

فالهيمنة وتملّك القوى والسلطة هي من مقتضيات الإله الحقيقي، وليست من المعنى اللغوي، أي أن «إله» لغة لا تعني المهيمن ومالك القوى والسلطة، بل يأتي هذا المعنى باعتبار أنه لا يستحق الألوهية إلا صاحب السلطة ذو القوة المتين، ولكن هذا الفكر لا يقبل صورة القوة والسلطة باعتبارها من مقتضيات الأصل، فسوّى بين الأصل ومقتضاه ووضعهما في قائمة واحدة.

وهو لم يكتف بإدخال تصوّر القوة والهيمنة أو الغلبة في معنى «الإله» بل هدفه أن يحلّ المقتضى محل الأصل، فغيّر المعنى الأصلي، وأحل السلطة والقوة محلّ الأصل، ثم راح يرتب المقتضيات حول هذا المعنى الرئيسي. بينما معنى «الإله» الحقيقي التأله والإجارة، والمعاني الأخرى متعلقة به .. فتأمل في السطور التالية التي كتبت بعد شرح مختلف نواحي الإله تحت عنوان (ملاك الأمر): «إن جميع ما تقدم ذكره من المعاني المختلفة لكلمة «الإله» يوجد فيما بينها ارتباط منطقي لا يخفى على المتأمل المستبصر. فالذي يتخذ كائناً ما ولياً له ونصيراً وكاشفاً عنه السوء، وقاضياً لحاجته ومستجيباً لدعائه وقادراً على أن ينفعه ويضره، كل ذلك بالمعاني الخارجة عن نطاق السنن الطبيعية، يكون السبب لاعتقاده ذلك ظنه فيه أن له نوعاً من أنواع السلطة على نظام هذا العالم. وكذلك من يخاف أحداً ويتقيه ويرى أن سخطه يجر عليه الضرر ومرضاته تجلب له المنفعة، لا يكون مصدر اعتقاده ذلك

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن ص ١٥.

وعمله إلا ما يكون في ذهنه من تصوّر أن له نوعاً من السلطة على هذا الكون، ثم الذي يدعو غير الله ويفزع إليه في حاجاته بعد إيمانه بالله العليّ الأعلى، فلا يبعثه على ذلك إلا اعتقاده فيه أن له شركاً في ناحية من نواحي السلطة الإلوهية .. فخلاصة القول أن أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة»[1] .

فانقلب الأمر رأساً على عقب، لأن روح الألوهية وجوهرها التألة لشدة الحاجة إليه، والسلطة تدخل باعتبار أن التأله لا يكون إلا لصاحب السلطة والقوة، ولكن في الاقتباس السابق صرح المؤلف بأن روح الألوهية هي السلطة والسيطرة، والمعاني الأخرى تفرعت من هذا الأصل. فالرابط المنطقي الذي رتبت على أساسه المعاني المختلفة ليس هو المعنى الحقيقي للفظة «الإله» بل هو مقتضى تفرع من ذلك الأصل. ويقدم المؤلف عشرات الآيات حول هذا الرابط المنطقي، ثم يمضي قائلاً: «ففي جميع هذه الآيات من أولها إلى آخرها لا تجد إلا فكرة رئيسية واحدة ألا وهي أن كلاً من الألوهية والسلطة تستلزم الأخرى وأنه لا فرق بينهما من حيث المعنى والروح»[2] .

بينما في الحقيقةأن تلك الآيات كلها لم تذكر فيها السلطة والتصرف الكامل إلا باعتبارها دعامة ودليلاً على أنه هو الإله الحقيقي لا باعتبار أن «الألوهية والسلطة لا فرق بينهما من حيث المعنى والروح».

ولتوضيح ذلك أنقل هذه الآية: ﴿ **يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنى تؤفكون** ﴾ [فاطر: ٣].

ولم يرد في هذه الآية وآيات أخرى مثلها، ذكر السلطة مع الألوهية باعتبارهما شيئاً واحداً لافرق بينهما، بل ذكرت السلطة كدليل على ألوهية الإله الحقيقية، ولم يرد «أن معنى الألوهية هو السلطة والسيطرة فلم تدعون إلهاً من لا يتصف بهذه الصفة؟» ولكن

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن ص ٢٣.

(٢) نفس المصدر ص ٢٩.

كما ذكرنا، فإن التأله لا يكون إلا إلى ذات تسيطر على عالم الأسباب، وهذا التصرف بيده سبحانه وتعالى فهو الأحق أن يدعى إلـهاً، وبعبارة أخرى، فإن ما ذكر كان باعتبار الحاجة لا باعتبار السلطة.

ولكن الأمر ما زال ناقصاً بالنسبة إلى صاحب هذا الفكر، لأن ما يسعى إليه هو السلطة السياسية، بينما الذي تحقق رغم التغيير باسم الربط المنطقي هو السلطة في دائرة ما فوق الطبيعة، وكل ما أدخلت لأجله السلطة في لفظة «الإله» لا يتعلق بالسلطة والسيطرة السياسية أو القانونية «كإجابة الدعوات وقضاء الحاجات، والنصرة على النوائب، والنفع أو الضرر» وهي أمور تحتاج إلى السلطة المهيمنة على قوانين الطبيعة، ولكنه لم يكتف بهذه السلطة، فتقدم خطوة إلى الأمام واستغل لفظة «السلطة» وأضاف السلطة السياسية والمدنية مع سلطة ما فوق الطبيعة، مشعراً أن من يتخذ إلهاً في دائرة ما فوق الطبيعة، إنما يتخذه لتصوره أنه إله ذو سلطة وتصرف كامل، فيقول: «وعلى غرار ذلك من يتخذ حكم أحد من دون الله قانوناً ويتلقى أوامره ونواهيه شريعة متبعة فإنه أيضاً يعترف بسلطته القاهرة، فخلاصة القول أن أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة سواء أكان يعتقدها الناس من حيث أن حكمها على هذا العالم حكم مهمين على قوانين الطبيعة، أو من حيث أن الإنسان في حياته الدنيا مطيع لأمرها وتابع لإرشادها، وأن أمرها في حد ذاته واجب الطاعة والإذعان»[1] .

فهذا الكلام لا يحمل من دليل سوى العبارات المنمقة، إذ أنه من المقتضيات اللازمة للعقيدة أن نطيع الله تعالى في حياتنا السياسية والمدنية، ولكن القول بأن ذلك هو المعنى الحقيقي للإله، وأن معناها الألوهية السياسية والمدنية، فهو ليس صحيحاً.

ثم عرض للمعنى الآخر للألوهية بقوله:

«ومما يقتضيه توحّد السلطة العليا أن تكون جميع ضروب الحكم والأمر راجعة إلى سيطرة قاهر واحد، وألا ينتقل منه جزء من الحكم إلى غيره. فإنه إذا لم يكن الخلق إلاّ له

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن ص ٢٣.

ولم يكن له شريك فيه، وإذا كان هو الذي يرزق الناس ولم تكن لأحد من دونه يد في الأمر، وإذا كان هو القائم بتدبير نظام هذا الكون وتسيير شؤونه ولم يكن له في ذلك شريك، فما يتطلبه العقل ألا يكون الحكم والأمر والتشريع إلا بيده كذلك ولا مبرر لأن يكون أحد شريكاً له في هذه الناحية أيضاً. وكما أنه من الخطإ أن يكون أحد غيرُه حاكماً مستقلاً بنفسه، وآمراً مستبداً بحكمه وشارعاً مطلق اليد في تشريعه، إن الخلق والرزق والإحياء والإماتة، وتسخير الشمس والقمر، وتكوير الليل والنهار، والقضاء والقدر، والحكم والملك والأمر والتشريع ... كل أولئك وجوه مختلفة للسلطة الواحدة، ومظاهر شتى للحكم الواحد، والحكم والسلطة لا يقبل شيء منهما التجزئة والتقسيم البتة. فالذي يعتقد أن أمر كائن ما من دون الله مما تجب إطاعته والإذعان له بغير سلطان من عند الله، فإنه يأتي من الشرك بمثل ما يأتي به الذي يدعو غير الله ويسأله. وكذلك الذي يدعي أنه مالك الملك، والمسيطر القاهر، والحاكم المطلق بالمعاني السياسية، فإن دعواه هذه كدعوى الألوهية ممن ينادي بالناس: «إني وليكم وكفيلكم وحاميكم وناصركم»، ويريد بكل ذلك المعاني الخارجة عن نطاق السنن الطبيعية. ألم تر أنه بينما جاء في القرآن أن الله تعالى لا شريك له في الخلق وتقدير الأشياء وتدبير نظام العالم جاء معه أن الله له الحكم وله الملك ليس له شريك في الملك، مما يدل دلالة واضحة على أن الألوهية تشتمل على معاني الحكم والملك أيضاً، وأنه مما يستلزمه توحيد الإله ألا يشرك بالله تعالى في هذه المعاني كذلك»[1] .

فخلاصة هذا المقتبس أن الحكم والسلطة لا يقبل شيء منهما التجزئة والتقسيم البتة. فمن يحكم على الكون لابد أن يحكم على حياة الإنسان المدنية والسياسية أيضاً، ولكن هذا لا يثبت من الآيات التي استدل بها، إذ القرآن ينص على أن الحكم والسلطة لا يقبل شيء منهما التجزئة، ولكن ليس من الناحية السياسية. ولقد استدل في كتابه بالآية التالية: ﴿ **لو كان فيهما آلة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون** ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. ولكن مثل هذه الآيات التي تنص على عدم تجزئة الحكم والسلطة، إنما

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن ص ٣١، ٣٢.

يقصد بها من ناحية التصرف والتدبير في الكون، وليس من ناحية أنّ من يحكم على الكون لا بد له أن يحكم في النواحي السياسية أيضاً. ففي هذه الآيات بيان حقيقة مفادها أن الله يحكم على كل ناحية من نواحي الكون وليس فيه بيان أن من له الحكم والسلطة في عالم ما فوق الطبيعة لابد أن يكون التشريع بيده، وإن كان لابد أن يخضع الإنسان نفسه لأوامر الله في حياته السياسية والقانونية، إلا أن الآية لم تذكر ذلك.

وكما هو ظاهر من المقتبس السابق، فإن كلمات «له الحكم، له الملك، لم يكن له شريك في الملك» قد وردت في الآيات، ولكن الجدير بالذكر أن هذه المعاني لا تحتملها تلك الكلمات، بل اشتملت عليها المعاني اللغوية، فرغم أن هذه الكلمات تحتمل معاني الحكم والسلطة إلا أنها حيثما وردت فلا يقصد بها السلطة السياسية والمدنية، بل سلطة ما فوق الطبيعة كما أوضحنا.

فذكرت ثلاث آيات في هذا الصدد:

الأولى: آية من سورة القصص، ورد فيها «له الحكم» والآية التي قبلها تدل على أن الذين أشركوا بالله لا ناصر لهم يوم القيامة. فقال: ﴿ **وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون ۝ وربك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون ۝ وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون** ﴾ [القصص: ٦٨، ٧٠].

فالسياق يؤكد على أن السلطة السياسية والمدنية ليس لها علاقة بالآيات ولفظة «الحكم» إنما وردت والمراد بها القضاء والفصل، والمراد بالقضاء ما يجري على كل الأشياء في دائرة ما فوق الطبيعة أو الذي يكون بين الناس يوم القيامة وكل منهما مما قاله المفسرون ولكن معظمهم يقولون بالرأي الثاني وهذه بعض أقوالهم».

- ﴿ **وله الحكم** ﴾ **يقول وله القضاء بين خلقه.** (ابن جرير/ ج ٢٠ – ص ٦٠)
- **أي القضاء بين عباده والفصل.** (البحر المحيط/ ج ٧ – ص ١٣٠)

- **القضاء بين عباده.** (الكشاف/ ج ٢ - ص ١٠٦٤)

- **يحكم لأهل طاعته بالمغفرة ولأهل المعصية بالشقاوة.** (الخازن/ ج ٥ - ص١٤٩)

- **القضاء بين عباده.** (مدارك التنزيل/ ص ٩٧)

- **أي القضاء النافذ في كل شيء من غير مشاركة فيه لغيره تعالى.**

(روح المعاني ج ٢٠ - ص ٩٢)

- **القضاء النافذ في كل شيء .** (البيضاوي/ ص ١٤٢)

والرأي الثاني هو الراجح، وقد ذهب إلى ذلك ترجمان القرآن عبد الله بن عباس.

- عن ابن عباس: أي له الحكم بين عباده تعالى فيحكم لأهل طاعته بالمغفرة والفضل ولأهل معصيته بالشقاء والويل. (روح المعاني ج ٢٠ - ص ٩٢)

والثانية: آية من سورة الزمر، ورد فيها «له الملك». وفي بداية السورة نقد لأولئك الأولياء الذين كان يعبدهم المشركون ليقربوهم إلى الله زلفى، فرفض هذا المعتقد وقال لا يتخذ ولداً من يملك التصرف في السموات والأرض، وقال: ﴿ **خلق السموات والأرض بالحق يكوّر الليل على النهار ويكوّر النهار على الليل وسخّر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ألا هو العزيز الغفار ◦ خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرفون** ﴾ [الزمر: ٥، ٦].

فهذه الآية تدل دلالة واضحة على أن المراد بالملك والسيطرة هو ما كان نافذاً على الشمس والقمر، وهو مالك الخلق والتدبير، لا مالك السياسة والمدنية. وهو ما ذهب إليه المفسرون:

يقول الإمام الرازي: « ثم قال الله تعالى (له الملك) وهذا يفيد الحصر أي له الملك لا لغيره ولما ثبت أنه لا ملك إلا له وجب القول بأنه (لا إله إلا هو) لأنه لو ثبت إله آخر فذلك

الإله إما أن يكون له الملك أو لا يكون له الملك، فإن كـان له الملك فحينئذ يكون كل واحد منهما مالـكاً قادراً أو يجري بينهما التمـانع كما ثبت في قوله ﴿ لو كان فـيهما آلهة إلا الله لفسـدتا ﴾ وذلك محـال، وإن لم يكن لـلثاني شيء مـن القدرة والملـك فيكون نـاقصاً ولا يصلح للإلهية فثبت أنه لما دل الدليل على أنه لا ملك إلا لله وجب أن يقال لا إله للعالمين ولا معبود للخلق أجمعين إلا الله الأحد الحق الصمد».

(التفسير الكبير/ جـ ٥ – ص ٤١٤ – ٤١٥)

والثالثة: آية من سورة الفرقان، ورد فيها ﴿ لم يكن له شريك في الملك ﴾. ولكن في هذا السيـاق أيضاً لا مجال للـسلطة السياسـية أو المدنية يقـول تعالى: **﴿ تبارك الـذي نزّل الفرقان عـلى عبده ليكون لـلعالمين نذيراً ٥ الـذي له ملك السموات والأرض ولـم يتخذ ولداً ولم يـكن له شريك في المـلك وخلق كل شيء فـقدره تقديراً ٥ واتخـذوا من دونه آلهة لا يخلقـون شيئاً وهم يخلقون ولا يملـكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً ولا يمـلكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً ﴾** [الفرقان: ١– ٣].

يقول صاحب البـحر المحيـط في هذا الـصدد: **﴿ لـه ملـك السموات والأرض ﴾** لـه ملكهما أي قهرهما وقهر ما فـيهما فاجتمع له الملك والملك لهمـا ولمـا فيهـما ... **﴿ لم يكن له شريك في الملك ﴾** تأكيد لقوله **﴿ له ملك السموات والأرض ﴾** ورد على مـن جعل الله شريكاً».

(البحر المحيط/ جـ ٦ – ص ٤٨٠)

وفي ختـام البحث نجـد أربع آيات أخرى فـي هذا الصدد يـوردها المؤلف، هـي أكثر وضوحاً ودلالة على أن معانى الملك والسلطة متضمنة في معنى الألوهية:

الأولى: ﴿ قل اللّهم مالك المـلك تؤتي الملك من تشاء وتنزع المـلك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير ﴾ [آل عمران: ٢٦].

لا اعتراض على أن الملك في هذه الآية المراد منـه الحكم الدنيوي، ولكن مع ذلك فإنه

لا يثبت ما يسعى إليه المؤلف فما تنصّ عليه الآية هو أن «الملك» منحة الله وعطاؤه وليس المراد أن حصول الملك هو هدف الأمة.

والثانية: ﴿ فتعالى اللَّه الملك الحق لا إله إلا هو ربّ العرش الكريم ﴾ [المؤمنون:١٧].

فالآية ذات دلالة واضحة على أن الملك هو رب العرش الأخروي، وليس ملك العرش السياسي، والقضية السياسية ذات اعتبار آخر لم تتعرض له الآية، فكلمة الملك موجودة في الآية ولكن القرائن تدل على أنه ليس المراد منها الملك السياسي، بل المراد منها ملك الكون. (الملك الحق) أي الحقيقُ بالمالكية على الإطلاق إيجاداً وإعداماً بدأ وإعادة، إحياء وإماتة عقاباً وإثابة، وكل ما سواه مملوك له مقهور تحت ملكوته».

(روح المعاني/ جـ ١٨ – ص ٦٤)

والظاهر أن هذه هي صفات إله عالم ما فوق الطبيعة لا إله السياسة والمدنية.

والثالثة: ﴿ قل أعوذ برب الناس * ملك الناس * إله الناس * من شر الوسواس الخناس * الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس ﴾ [سورة الناس]

فما علاقة من يستعيذ بالله من هذه الوساوس بالملك السياسي؟!

إنه شأن من يتمتع بالصفات الخارقة فهو يسخّر الجن والإنس بقوته القاهرة، ويملك القلوب، فذكر لنستعيذ به من هذه الخبائث، ولا ذكر فيه للجانب السياسي المزعوم.

يقول ابن كثير في معرض شرحه لهذه الآيات: «هذه ثلاث صفات من صفات الرب عز وجل الربوبية والملك والإلهية فهو رب كل شيء ومليكه وإلهه فجميع الأشياء مخلوقة له مملوكة عبيد له فأمر المستعيذ أن يتعوذ بالمتصف بهذه الصفات من شر الوسواس الخناس وهو الشيطان الموكل بالإنسان فإنه ما من أحد من بني آدم إلا وله قرين يزين له الفواحش ولا يألوه جهداً في الخبال والمعصوم من عصمه الله».

(تفسير ابن كثير/ جـ ٤ – ص ٥٧٤ – ٥٧٥)

والرابعة: وهي أبرز آية من الآيات وأكثرها صراحة: ﴿ **يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار** ﴾ [غافر: ١٦].

ولكن لا علاقة لها بالسيطرة السياسية والمدنية، ومعناها أن الخلق كله عاجز أمام الله، وهي حقيقة مخفية في الدنيا ولكنها تتجلى يوم القيامة. يقول العلامة الألوسي: «إنما اختص الملك به تعالى لأنه وحده يقدر على مجازاة كل نفس بما كسبت وله العدل التام فلا يظلم أحداً وله التصرف فلا يشغله شأن عن شأن فيسرع الحساب».

(روح المعاني/ جـ ٢٤ – ص ٥٢)

وبالتحليل المذكور يتضح الأمر على أن كلمة «الإله» تدل على تأله الإنسان لله واحتياجه إليه، ومقتضى هذا المعنى ألاّ يكون إله إلا من له السيطرة والسلطة، ولكن هذه السلطة هي سلطة عالم ما فوق الطبيعة، لأن الحاجة التي تحث الإنسان على أن يتخذ إلهاً إنما هي حاجة تتعلق بسلطة ما فوق الطبيعة لا السلطة القانونية أو السياسية. نعم، ولهذا الأصل عدة مقتضيات تنشأ بالنسبة للخلق، منها أن الذين آمنوا بالله لابد أن يعيشوا حياتهم حسب مرضاة الله ولا يخالفوا أوامره في أي أمر من أمورهم.

* * *

٢– المصطلح الثاني «الرب»:

شرح كلمة الرب في الكتاب صحيح من حيث اللغة، ولكن تعيينه لتصوّر الرب بالقرآن يبدو تماماً كما يحدث للقطار حين يحيد عن سكّته، ويبدو واضحاً أن الأستاذ يحاول صياغته في قالب فكرته الخاصة، ولكن في الواقع هو لا يتحمل هذا المعنى فحدث هنا أيضاً كما ذكرنا في مصطلح «الإله».

فالمؤلف يصدّر البحث بهذه الكلمات: «مادة كلمة (الرب): ر ب ب بالراء والباء المضعفة، ومعناها الأصلي الأساسي: التربية، ثم تتشعب عنه معاني التصرف والتعهد

والاستصلاح والإتمام والتكميل، ومن ذلك كله تنشأ في الكلمة معاني العلو والرئاسة والتملك والسيادة»[1] .

لا شك أن معنى رب يرب الحقيقي هو التربية، ولكن كما تدخل المقتضيات ضمن المعنى في كل مادة، دخلت في هذا المعنى أيضاً، فمعناها الحقيقي واحد، ولكنها استعملت لمعان متعددة[2] . ولكن هذا الفكر لم يكتف بهذا الشرح البسيط لأن السيادة والسلطة مقتضى لذلك المعنى وليس من حقيقته وهو يسعى إلى إدخاله في صميم المعنى بشكل مباشر، فغيّر أسلوبه بعد قليل، فأصبح المعنى الحقيقي للرب كأحد معانيه الشاملة فيقول: «.. هذا بيان ما يتشعب من كلمة الرب من المعاني. وقد أخطأوا لعمر الله حين حصروا هذه الكلمة في معنى المربي والمنشئ، ورددوا في تفسير «الربوبية» هذه الجملة «هو إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام» والحق أن ذلك إنما هو معنى واحد من معاني الكلمة المتعددة الواسعة، وبإمعان النظر في سعة هذه الكلمة واستعراض معانيها المتشعبة يتبين أن كلمة «الرب» مشتملة على جميع ما يأتي بيانه من المعاني:

١- المربي الكفيل بقضاء الحاجات، والقائم بأمر التربية والتنشئة.

٢- الكفيل والرقيب والمتكفل بالتعهد وإصلاح الحال.

٣- السيد الرئيس الذي يكون في قومه كالقطب يجتمعون حوله.

٤- السيد المطاع، والرئيس وصاحب السلطة النافذ الحكم، والمعترف له بالعلاء والسيادة والمالك لصلاحيات التصرف.

٥- الملك والسيد[3] ».

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن ص ٣٤.

(٢) «الرب مادة كثيرة الاستعمال في اللغة السامية، فمعناها في اللغة العبرية والسيريانية والعربية «التربية» وبما أن المعلم والأستاذ أيضاً يؤدون مهمة التربية بصورة أو بأخرى، لذلك أصبحت لفظة «الرب» تطلق على هذه المعاني أيضاً فلفظة «ربي» «رباه» في العبرانية والأرمية تعني المربي المعلم السيد.

(٣) المصطلحات الأربعة في القرآن ص ٣٧.

فهذا أول نموذج للتحريف في شرح كلمة «الرب» أراد فيه المؤلف إثبات أن المعنى السياسي لكلمة «الرب» ليس مقتضى عملياً للمعنى الأصلي بل هو المعنى الأصلي «الحقيقي» لهذه الكلمة، وحيثيته كحيثية المعاني الأخرى. ولقد بسط المؤلف القول في كتابه عن ضلالات الأمم البائدة التي ذكرت في القرآن، ثم بين النتيجة المشتركة بينها تحت عنوان «دعوة القرآن» قائلاً:

«إن هذا البحث الذي قد خضنا غماره في الصفحات السابقة بصدد تصورات الأمم الضالة وعقائدها، ليكشف القناع عن حقيقة أن جميع الأمم التي قد وصمها القرآن بالضلالة وفساد العقيدة من لدن أعرق العصور في القدم إلى زمن نزول القران، لم تكن أيٌّ منها جاحدة بوجود الله تعالى ولا كانت تنكر كون الله رباً وإلهاً بالإطلاق. بل كان ضلالها الأصلي المشترك بين جميعها أنها كانت قد قسمت المعاني الخمسة لكلمة «الرب» التي قد حددناها في بداية هذا الباب ـ مستشهدين باللغة والقرآن ـ قسمين متباينين:

فأما المعاني التي تدل على أن «الرب» هو الكفيل بتربية الخلق وتعهده وقضاء حاجته وحفظه ورعايته بالطرق الخارجة عن النظام الطبيعي، فكانت لها عندهم دلالة أخرى مختلفة، وهم وإن كانوا لا يعتقدون إلا الله تعالى ربهم الأعلى بموجبها، إلا أنهم كانوا يشركون به في الربوبية الملائكة والجن والقوى الغيبية والنجوم والسيارات والأنبياء والأولياء والأئمة الروحانيين.

وأما المعنى الذي يدل على أن «الرب» هو مالك الأمر والنهي وصاحب السلطة العليا، ومصدر الهداية والإرشاد، ومرجع القانون والتشريع، وحاكم الدولة والمملكة وقطب الاجتماع والمدنية، فكانت له عندهم دلالة أخرى متباينة. وبموجب هذا المفهوم كانوا إما يعتقدون أن النفوس الإنسانية وحدهم رباً من دون الله، وإما يستسلمون لربوبية تلك النفوس في شؤون الأخلاق والمدنية والسياسة مع كونهم يؤمنون إيماناً نظرياً بأن الله هو الرب، هذا هو الضلال الذي ما زالت تبعث لحسمه الرسل عليهم السلام من لدن فجر

التاريخ، ولأجل ذلك بعث الله أخيراً محمداً ﷺ . وكانت دعوتهم جميعاً أن الرب بجميع معاني الكلمة واحد ليس غير، وهو الله تقدست أسماؤه، والربوبية ما كانت لتقبل التجزئة ولم يكن جزء من أجزائها ليرجع إلى أحد من دون الله بوجه من الوجوه، وأن نظام هذا الكون مرتبط بأصله ومركزه وثيق الارتباط، قد خلقه الله الواحد الأحد، ويحكمه الفرد الصمد، ويملك كل السلطة والصلاحيات فيه الإله الفذ الموحّد ! فلا يد لأحد غير الله في خلق هذا النظام ولا شريك مع الله في إدارته وتدبيره ولا قسيم له في ملكوته. وبما أن الله تعالى هو مالك السلطة المركزية، فإنه هو وحده ربكم في دائرة ما فوق الطبيعة وربكم في شؤون المدنية والسياسة والأخلاق، ومعبودكم ووجهة ركوعكم وسجودكم، ومرجع دعائكم وعماد توكلكم، والمتكفل بقضاء حاجاتكم، وكذلك هو الآمر والناهي. هاتين الدلالتين للربوبية اللتين قد فصلتم إحداهما عن الأخرى لجاهليتكم، هي في حقيقة الأمر قوام الألوهية وعمادها وخاصة إلهية الإله. لذلك لا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى، كما لا يجوز أن يشرك مع الله أحد من خلقه باعتبار أيهما. وأما الأسلوب الذي يدعو به القرآن دعوته هذه فها هو ذا بعبارته:

﴿ إن ربكم اللّه الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، ألا له الخلق والأمر، تبارك اللّه رب العالمين ﴾ [الأعراف: ٥٤].

﴿ قل من يرزقكم من السماء والأرض، أمّن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميْت ويخرج الميّت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون اللّه، فقل أفلا تتقون ۞ فذلكم اللّه ربكم الحق، فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون ﴾ [يونس: ٣١ – ٣٢].

﴿ خلق السماوات والأرض بالحق يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ﴾ ... ﴿ ذلكم اللّه ربكم له الملك، لا إله إلا هو فأنى تصرفون ﴾ [الزمر : ٥ – ٦].

﴿ اللّه الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً ﴾

﴿ ذلكم اللّه ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون ... اللّه الذي جعل لكم الأرض قراراً والسماء بناء وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات، ذلكم اللّه ربكم فتبارك اللّه رب العالمين ۝ هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين ﴾

[غافر: ٦١، ٦٢، ٦٤، ٦٥]

﴿ واللّه خلقكم من تراب ... يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى، ذلكم اللّه ربكم له الملك والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير ۝ إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم ويوم القيامة يكفرون بشرككم ﴾ [فاطر: ١١، ١٣ ، ١٤].

﴿ وله من في السماوات والأرض كل له قانتون ﴾ ... ﴿ ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون ۝ بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم ﴾... ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة اللّه التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ [الروم: ٢٦، ٢٨ - ٢٩ ، ٣٠].

﴿ وما قدروا اللّه حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ﴾ [الروم: ٦٧].

﴿ فللّه الحمد رب السماوات والأرض رب العالمين ۝ وله الكبرياء في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم ﴾ [الجاثية: ٣٦ ، ٣٧]

﴿ رب السماوات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً ﴾

[مريم: ٦٥]

﴿ ولله غيب السماوات والأرض وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه ﴾ [هود: ١٢٣]

﴿ رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلاً ﴾ [المزمل: ٩].

﴿ إنَّ هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون ◦ وتقطعوا أمرهم بينهم كل إلينا راجعون ﴾ [الأنبياء: ٩٢ – ٩٣].

﴿ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ﴾ [الأعراف: ٣].

﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ﴾ [آل عمران: ٦٤].

﴿ قل أعوذ برب الناس ◦ ملك الناس ◦ إله الناس ﴾ [الناس: ١ – ٣].

﴿ فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً ﴾ [الكهف: ١١٠]

فبقراءة هذه الآيات بالترتيب الذي سردناها به، يتبين للقارئ أن القرآن يجعل «الربوبية» مترادفة مع الحاكمية والملكية *"Sovereignty"* ويصف لنا «الرب» بأنه الحاكم المطلق لهذا الكون ومالكه وآمره الوحيد لا شريك له.

وبهذا الاعتبار هو ربنا ورب العالم بأجمعه ومربينا وقاضي حاجاتنا.

وبهذا الاعتبار هو كفيلنا وحافظنا ووكيلنا.

وطاعته بهذا الاعتبار هي الأساس الفطري الصحيح الذي يقوم عليه بنيان حياتنا الاجتماعية على الوجه الصحيح المرضي والصلة بشخصيته المركزية تسلك شتى الأفراد والجماعات في نظام الأمة وبهذا الاعتبار هو حري بأن نعبده نحن وجميع خلائقه ونطيعه ونقنت له وبهذا الاعتبار هو مالكنا ومالك كل شيء وسيدنا وحاكمنا.

لقد كان العرب والشعوب الجاهلية في كل زمان مخطئون ـ ولا يزالون يخطئون إلى هذا اليوم ـ بأنهم وزعوا هذا المفهوم الجامع الشامل للربوبية على خمسة أنواع من الربوبية، ثم ذهب بهم الظن والوهم أن تلك الأنواع المختلفة للربوبية قد ترجع إلى ذوات مختلفة ونفوس شتى، بل ذهبوا إلى أنها راجعة إليها بالفعل. فجاء القرآن فأثبت باستدلاله القوي المقنع أنه لا مجال أبداً في هذا النظام المركزي لأن يكون أمر من أمور الربوبية راجعاً ـ في قليل أو كثير ـ إلى غير من بيده السلطة العليا، وأن مركزية هذا النظام نفسها هي الدليل البين على أن جميع أنواع الربوبية مختصة بالله الواحد الأحد الذي أعطى هذا النظام خلقه.

ولذلك فإن من يظن جزءاً من أجزاء الربوبية راجعاً إلى أحد من دون الله، أو يرجعه إليه بأي وجه من الوجوه، وهو يعيش في هذا النظام، فإنه يحارب الحقيقة ويصدف عن الواقع ويبغي على الحق، ويلقي بيديه إلى التهلكة والخسران بما يتعب نفسه في مقاومة الحق الواقع»[1] .

فما ذكره المودودي من عدم قبول الربوبية للتجزئة هو صحيح، ولكنه قد وقع في نفس الخطإ الذي وقع فيه عند بحثه لكلمة «الإله». وما ورد في القران إنما يدل على أن للكون رباً واحداً لا شريك له فيه، ولا يشير من قريب أو بعيد إلى أن الربوبية المتصلة بدائرة ما فوق الطبيعة والربوبية المدنية السياسية وحدة لا تتجزأ.

والآية التي وردت في الكتاب قوله تعالى: ﴿ **والله خلقكم من تراب .. يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ذلكم الله ربكم له الملك والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير ۝ إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم ويوم القيامة يكفرون بشرككم** ﴾ [فاطر: ١١-١٤].

إن هذه الكلمات تشير إلى أن المقصود بالربوبية هي تلك المتصلة بدائرة ما فوق الطبيعة، ففي الآيات إشارة إلى كون الله رباً حقيقياً مقابل أولئك الذين يدعونهم الناس

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن : ص ٨٧، ٩٤.

ظانين أنهم المتصرفون في هذه الدنيا، فمن البديهي أن نسلّم بأن المراد هو ذلك النوع من الربوبية التي نفى عنها مقابلها، وهذا ما قاله الآلوسي والشوكاني في هذا الصدد: ﴿ **والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير** ﴾ ويكون ذلك مقرراً لما قبله من التفرد بالإلهية والربوبية واستدلالاً عليه، إذ حاصله جميع الملك والتصرف في المبدإ والمنتهى له تعالى وليس لغيره سبحانه منه شيء. (روح المعاني/ مجلد ٢٢ - ص ١٢٨)

والإشارة بقوله «ذلكم» إلى الفاعل لهذه الأفعال وهو الله سبحانه واسم الإشارة مبتدأ وخبره «الله ربكم له الملك» أي هذا الذي من صنعته ما تقدم هو الخالق المقدر والقادر المقتدر المالك للعالم والمتصرف فيه، ويجوز أن يكون قوله «له الملك» جملة مستقلة في مقابلة قوله : ﴿ والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير ﴾ أي لا يقدرون عليه ولا على خلقه. (الشوكاني. فتح القدير/ مجلد ٤ - ص ٣٣٢)

وقد رأينا في المقتبس الطويل الذي حلّل فيه ضلالات الأمم السالفة من لدن أعرق العصور في القدم إلى زمن نزول القران، وادعى بأن خطأهم المشترك في باب الربوبية كان على نوعين، الأول كان في الربوبية المتصلة بدائرة ما فوق الطبيعة، والثاني إشراكها في الربوبية الأخلاقية والمدنية والسياسية. ولكن ما ثبت ـ حتى الآن ـ وتحقق هو المعنى الأول للربوبية وليس الثاني.

والأعجب من ذلك كله أنه استدل بكثير من الآيات التي لم يرد فيها لفظ «الرب» أصلاً. كالآية التي أوردها عن قوم نوح: ﴿ **إني لكم رسول أمين فاتقوا الله وأطيعون** ﴾ [الشعراء: ١٠٨]

وطبقاً لشرح الكتاب لهذه الآيات، فقد ذكر سلطة الله في جميع شؤون الحياة الإنسانية كالأخلاق والاجتماع والمدنية والسياسة، بغض النظر عن ورود لفظة «الرب». فكيف يصح الاستدلال بالآية التي ليس فيها كلمة «الرب» على الربوبية؟.

وذكر المؤلف بعض الآيات عن بعض الأمم، قد ورد فيها كلمة «الرب» ولكن لم يفلح في إثبات غرضه، كالآية التي أوردها عن ضلالة قوم عاد ﴿ **وتلك عاد جحدوا بآيات ربهم وعصوا رسله واتبعوا أمر كل جبار عنيد** ﴾ [هود: ٥٩] فليس معنى اتباع الجبابرة هنا أنهم أطاعوهم في الشؤون السياسية والمدنية، ولكن معناها أنهم لم يهتدوا بالآيات التي أتت من عند الله والتي كانت تصديقاً على أن الرسول هو مرسل من عند الله، بل انتهجوا نهج الطغاة الذين كذبوا الرسل.

فليس في الآية ذكر الربوبية المدنية والسياسية، وإن ترجمها المؤلف بهذا المعنى « إن عاداً رفضت أن تقبل أحكام الله » بل الآية هنا بمعنى العلامة وليس «الحكم» كما ذهب الألوسي: « جحدوا بآيات ربهم» أي كفروا بآيات ربهم التي أيد بها رسوله الداعي إليه ودل بها على صدقه وأنكروها فـ ﴿ **قالوا يا هود ما جئتنا ببينة** ﴾ [هود: ٥٣].
(روح المعاني / مجلد ١٢ - ص ٧٨)

والمؤلف لم يكتف بهذا القدر، لأنه يسعى إلى إحلال السلطة والملك محل المعنى الحقيقي، وليس باعتباره معنى من بين المعاني الأخرى، ففي ختام بحثه يتقدم خطوة ثانية ليصل إلى بغيته، فيمضي قائلاً في بحثه تحت عنوان (دعوة القرآن) بعد استعراضه لعدة آيات:

«فبقراءة هذه الآيات بالترتيب الذي سردناها به، يتبين للقارئ أن القرآن يجعل «الربوبية» مترادفة مع الحاكمية والملكية *"Soveriegnty"* ويصف لنا «الرب» بأنه الحاكم المطلق لهذا الكون ومالكه وآمره الوحيد لا شريك له. وبهذا الاعتبار هو ربنا ورب العالم بأجمعه ومربينا وقاضي حاجاتنا. وبهذا الاعتبار هو كفيلنا وحافظنا ووكيلنا، وطاعته بهذا الاعتبار هي الأساس الفطري الصحيح الذي يقوم عليه بنيان حياتنا الاجتماعية على الوجه الصحيح المرضي، والصلة بشخصيته المركزية تسلك شتى الأفراد والجماعات في نظام الأمة. وبهذا الاعتبار هو حري بأن نعبده نحن وجميع خلائقه، ونطيعه ونقنت له. وبهذا الاعتبار هو مالكنا ومالك كل شيء وسيدنا وحاكمنا»[1] .

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن : ص ٩٣.

فلفظة «الرب» طبقاً لشرحها الأول هي بمعنى «التربية» ومنها تتفرع عدة معان كمقتضيات للتربية، فالمربي لابد أن يكون ذا سلطة، لأنه لا يمكن القيام بالتربية في السماوات والأرض إلا بالتصرف الكامل، وعلى المربَّى أن يطيع المربي، لأن العصيان كفر ونفاق. ولكن بعد هذا الشرح الأخير تغيّر فحوى الكلام، فلفظة «الرب» أصبحت مرادفة للحاكمية والسلطة، وأصبح من مقتضى السلطة والحاكمية أن يكون هو المربي والمختار والمعبود، وبهذا الاعتبار فهو مطاعنا وسيدنا، فانقلب الأمر رأساً على عقب، ففي الصورة الأولى كانت المعاني الأخرى قد تفرعت باعتبارها مقتضيات التربية بينما في الصورة الثانية جعلت المعاني تتفرع باعتبارها مقتضيات السلطة والحاكمية.

وقد استدل المؤلف على مرادفة لفظة «الرب» للحاكم والسلطان، بست عشر آية، منها ما استدل به في المصطلحات الأخرى، وها نحن نسرد بعض الآيات، والتي تبدو خالية تماماً من الفكرة التي يسعى المؤلف إلى إثباتها:

الآية الأولى: قوله تعالى ﴿ **إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين** ﴾ [الأعراف: ٥٤]. من فقرة ﴿ **ألا له الخلق والأمر** ﴾ اعتقد أن في الآية ذكر الربوبية السياسية أيضاً. وهذا في الواقع ليس من معنى الآية، وإن كان هو مطلوب في مكانه.

وبالتأمل يتضح لنا أن ما ورد في الفقرة الأولى ﴿ **خلق السماوات والأرض ...** ﴾ هو نفسه ﴿ **ألا له الخلق والأمر** ﴾ فذكر (الخلق) أولاً في قوله: ﴿ **خلق السماوات والأرض** ﴾ ثم ذكر (الأمر) ثانياً: في قوله: ﴿ **مسخرات بأمره** ﴾ ثم اختص الخطاب لله تعالى فقال: ﴿ **ألا له الخلق والأمر** ﴾ يعني هو الذي خلق السموات والأرض وهو المتصرف فيهما فادعوه خوفاً وطمعاً[1] وهذا ما ذهب إليه المفسرون. يقول أبو السعود:

(١) يشير المؤلف إلى آية: ﴿ **ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً** ﴾ [الأعراف: ٥٦].

(﴿ **والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره** ﴾ أي خلقهن حال كونهن مسخرات بقضائه وتصريفه ﴿ **ألا له الخلق والأمر** ﴾ فإنه الموجد للكل والمتصرف فيه على الإطلاق). (أبو السعود/ مجلد ٢ - ص ١٦٩)

الآية الثانية: قوله تعالى ﴿ **فللّه الحمد رب السماوات ورب الأرض رب العالمين وله الكبرياء في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم** ﴾ [الجاثية: ٣٧].

أخذ من فقرة ﴿ **رب السماوات والأرض** ﴾ الربوبية بقسميها ربوبية ما فوق الطبيعة والربوبية السياسية، ولكن ذلك استدلال لا أساس له، ولا تؤيده أية قرينة، ولا يمكن استنتاج السيطرة السياسية من لفظة الكبرياء بدون قرينة فالعظمة والكبرياء وألفاظ أخرى مثلها في القرآن إنما وردت لتدل على سلطان الله المتصل بدائرة ما فوق الطبيعة، على السماوات والأرض وهو المقصود هنا أيضاً. يقول ابن كثير: « ﴿ **فللّه الحمد رب السماوات ورب الأرض** ﴾ أي المالك لهما وما فيهما ... ﴿ **وله الكبرياء في السماوات والأرض** ﴾ قال مجاهد: يعني السلطان أي هو العظيم الممجد الذي كل شيء خاضع لديه فقير إليه». (تفسير ابن كثير/ مجلد ٤ - ص ١٥٣)

يقول الشوكاني: « ﴿ **وله الكبرياء في السماوات والأرض** ﴾ أي الجلال والعظمة والسلطان، وخصّ السماوات والأرض لظهور ذلك فيها ﴿ **وهو العزيز الحكيم** ﴾ أي العزيز في سلطانه فلا يغالبه غالب، الحكيم في كل أفعاله وأقواله وجميع أقضيته».

(فتح القدير/ مجلد ٥ - ص ١٠)

الآية الثالثة: ﴿ **إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون، وتقطعوا أمرهم بينهم كل إلينا راجعون** ﴾ [الأنبياء: ٩٣].

وقد ترجم المؤلف فقرة ﴿ **وتقطعوا أمرهم بينهم** ﴾ أنهم تقاسموا فيما بينهم هذه الربوبية، ولكن كما تصرح الآية أنهم تقطعوا أمرهم فيما بينهم، وكلمة «أمة واحدة» تدل

على أن المراد بـ «التقطيع» هو تقطيع أمة واحدة، لا شيء آخر، وقد مضي قبلها ذكر عدة أنبياء (رجال وحي) ﴿ **وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ [الأنبياء: ٧]، ثم ذكر أنهم كلهم أمة واحدة لأنهم جاءوا بدين واحد واستقاموا عليه، ولكن المتبعين لم يستمروا على هذا الخط وتفرقوا فرقاً، وصاروا شيعاً متخاصمين متناحرين معرضين عن أصل الدين.

يقول الشوكاني: « ﴿ **إن هذه أمتكم أمة واحدة** ﴾ والأمة الدين، كأنه قال إن هذا دينكم دين واحد لا خلاف بين الأمم المختلفة في التوحيد ... ﴿ **وأنا ربكم فاعبدون** ﴾ خاصة لا تعبدوا غيري كائناً من كان ﴿ **وتقطعوا أمرهم بينهم** ﴾ أي تفرقوا فرقاً في الدين حتى صاروا كالقطع المتفرقة، وقال الأخفش: اختلفوا فيه. وهو كالقول الأول».
(فتح القدير/ مجلد ٣ - ص ٤١٢)

لقد اضطر المؤلف إلى هذا الاستدلال غير العلمي، والذي رأيناه في بحثي (الإله) و(الرب) ليثبت الجانب الاجتماعي الإسلامي كمعنى أصلي وحقيقي للفظة (الإله) ولفظة (الرب)، والواقع خلاف ذلك، فلجأ إلى الأدلة الواهية لإثبات ما ذهب إليه.

وليس معنى هذا أن الشؤون الاجتماعية لا علاقة لها بالمعتقدات الإسلامية، بل الألوهية السياسية أو الربوبية السياسية وإن كانتا لا تدخلان في المعنى الحقيقي للإله والرب، إلا أنه من الحقائق التي لا تنكر أن من مقتضيات الإيمان بالله أن نتخذه حاكماً علينا وأن نطيعه. وبعد الإيمان به وكونه رب السموات والأرض، فيعد كاذباً في إيمانه من يبغي على الله في حياته العملية، إذ من مقتضى العبودية أن يخضع الإنسان نفسه كلياً، ويجعل حياته كلها وإرادته تابعة لرضاه سبحانه، ولكن ثمة فارق كبير بين هذا وبين إثباته كمعنى حقيقي للإله والرب، فالمعنى الحقيقي وما يترتب عليه يكون مطلوباً في كل الأحوال ومطلقاً، بينما المقتضي يكون مطلوباً لشيء آخر، فإذا وجد ذلك الشيء كان مطلوباً وإلا فلا يسئل عنه المرء.

وهذا مثال يوضح الفرق بين الأصل ومقتضاه: فإذا آمن أحد بالله، وجعله إلهاً ورباً،

فيلزم عليه أن يعتقد بالله رباً وإلهاً لعالم ما فوق الطبيعة، ويعتمد عليه، ويعترف لعظمته وأن يكون لسانه رطباً في الشكر له، ويجعله مركز عواطفه الطيبة. وليس مطلوباً منه في ميدان المدنية والسياسية إلا بحسب أحواله ودائرة اختياره، فإن كان وحيداً في جزيرة، فليس عليه مسئولية من هذا القبيل، وفي العمران لا يحمل من المسئوليات إلا ما كان مكلفاً به شرعاً حسب ظروفه وأحواله، بينما الألوهية والربوبية في معناهما الحقيقي لا تسقطان عنه أبداً وهما مطلوبتان منه في كل الأحوال.

ولو لم تراع هذا الفارق بين الأصل ومقتضاه، ثم تفسر الإسلام تفسيراً تضع فيه المقتضى مكان الأصل والأصل مكان المقتضى، فمن البديهي أنه لن يبقى اعتبارهما الحقيقي عندك، والنتيجة أن يأخذ المقتضى السياسي للألوهية والربوبية الاعتبار الأساسي، بينما يفقد المعنى الحقيقي اعتباره الأصلي. وإذا كان سبب نشوء هذه الفكرة هو التأثر بالسياسة بطريق شعوري أو غير شعوري، فمن الممكن أن يتسلط على العقل المعنى الثاني، ويبقى المعنى الأول خافتاً لا يكاد يظهر، كما يحدث لإكمال شطر من بيت رائع حيث يضطر فيه الشاعر إلى استعمال حشو الكلام أحياناً.

* * *

٣- المصطلح الثالث «العبادة» :

ويبدأ هذا البحث بالكلمات التالية: «العبودة العبودية والعبدية، الخضوع والتذلل، أي استسلام المرء وانقياده لأحد غيره انقياداً لا مقاومة معه ولا عدول عنه ولا عصيان له، حتى يتبعه فيستخدمه هو حسب ما يرضى وكيف يشاء[١] ».

فما قيل في الشرح اللغوي هو صحيح، إلا أن ما ذكره من الإنقياد والاتباع هو جانب آخر، فالاتباع أو الانقياد ليس معناه الخضوع والتذلل بل هو مقتضى ونتيجة له،

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن: ص ٩٥.

والخضوع والتذلل في الإنسان إنما يتحقق بخضوع القلب، والشعور بالعجز، وهذا هو أصل العبادة، ومناسك العبادة هي المظاهر اللازمة للعبادة الحقيقية التي فرضها الله بنفسه، ويقتضي ذلك أن يكون الإنسان تابعاً لخالقه ومعبوده ومطيعاً له.

ورد في الحديث النبوي «الدعاء هو العبادة» فليس معناه أن العبادة تنحصر في الدعاء فحسب، ولا حاجة لأداء أشياء أخرى بعده، بل في الحقيقة هو بيان لحقيقة العبادة، وهي تأله العبد إلى الله فيدعوه ويتوجه إليه متضرعاً وخاشعاً، ويركن ويحنف إليه بشكل كامل. فهذه هي روح العبادة وحقيقتها. ولكن لكل حقيقة جوانب تنشأ حسب اعتبارات مختلفة عند الإنسان وحسب علاقاته وأحواله، وحقيقة العبادة أيضاً لها مظاهر خارجية. وبهذا الاعتبار يندرج في فهرس العبادة سائر نظام الطاعة، إذ من مقتضيات العبادة اللازمة أن يطيع المؤمن الله تعالى في كل شؤونه ومعاملاته، وعلاقة العبودية تظهر في صورة الطاعة، وليست العبادة عبادة حقيقية إذا وجد معها طغيان وعناد. يقول الآلوسي: «لا يخفى أن تخصيص العبادة به تعالى لا يتحقق إلا بتخصيص الطاعة أيضاً به تعالى ومتى لم تخص به جل شأنه لم تخص العبادة به سبحانه». (روح المعاني/ مجلد ١٠ - ص ٢٥ - ٢٦)

ولكن هذا التصور للعبادة لم يلائم هذا الفكر الذي ينظر إلى الدين على أنه نظام نافذ في كافة شئون الحياة. وإذا ترجمت العبادة بالخضوع والتذلل فهي أمر فردي، وبهذا الاعتبار هي ركون القلب وخضوعه، والمظاهر الأخرى المتصلة بالنظام وغيره ليست داخلة فيه، بل هي مطلوبة حسب المقتضى والظروف، ولكن صاحب هذا الفكر قلب صورة العبادة، فما كان أصلاً ومطلوباً جعله مقتضى للأصل الذي كان مقتضى من قبل، فهو يقول بعد نقله لمعاني العبادة من القاموس:

«ويتضح من هذا الشرح اللغوي لمادة (ع ب د) أن مفهومها الأساسي أن يذعن المرء لعلاء أحد وغلبته، ثم ينزل له عن حريته واستقلاله ويترك إزاءه كل المقاومة والعصيان وينقاد له انقياداً. وهذه هي حقيقة العبدية والعبودية، ومن ذلك أن أول ما يتمثل في ذهن

العربي لمجرد سماعه كلمة (العبد) و (العبادة) هو تصور العبدية والعبودية. وبما أن وظيفة العبد الحقيقية هي إطاعة سيده وامتثال أوامره، فحتماً يتبعه تصور الإطاعة. ثم إذا كان العبد لم يقف به الأمر على أن يكون قد أسلم نفسه لسيده طاعة وتذللاً، بل كان مع ذلك يعتقد بعلائه ويعترف بعلو شأنه وكان قلبه مفعماً بعواطف الشكر والامتنان على نعمه وأياديه، فإنه يبالغ في تمجيده وتعظيمه ويتفنن في إبداء الشكر على آلائه وفي أداء شعائر العبدية له، وكل ذلك اسمه التأله والتنسك. وهذا التصور لا ينضم إلى معاني العبدية إلا إذا كان العبد لا يخضع لسيده رأسه فحسب، بل يخضع معه قلبه أيضاً. وأما المفهومان الباقيان فإنهما تصوران فرعيان لا أصليان للعبدية»[1] .

في هذا المقتبس تبدو العبادة موجودة بمعناها ومقتضياتها. ولكن الترتيب قد انعكس فالاتباع والطاعة التي هي مظهرها الخارجي حلّت فيه محل الأصل، والخضوع الذي هو المعنى الأصلي «الحقيقي» للعبادة ظهر في الشرح كمقتضي ثالث لها، وقد عبر عنه في موضع آخر بهذا الأسلوب «العبادة مشتقة من (العبد) ومعنى العبد الخادم، فمعناها الطاعة والامتثال الكامل» [الخطب/ العبادة] بينما العبادة أصل واشتق منها كلمة (العبد) والطاعة مظهر من مظاهرها وليست معنى حقيقياً لها، ولكن المؤلف أولى المظهر عناية أكثر من الأصل، فادعى أن العبد أصل ثم شرح العبادة على هذا الأساس.

وهكذا انقلب الترتيب رأساً على عقب. بل غابت روح العبادة ومقتضياتها في محاولة لوضع صورة جامعة، لأن المقتضى يظهر بعد ثبوت الحقيقة كنتيجة، وإذا تحول الأصل عن مكانه فكيف ستكون النتيجة؟ إن إحلال المقتضى محل الأصل مثله كمثل أن تغرس شجرة بشكل معكوس، فمن البديهي أنه لن تبقي الفروع ولا الأصل.

وفي هذا الكتاب (المصطلحات الأربعة في القرآن) ورد نقلاً عن لسان العرب خمسة معان للعبادة، منها ثلاثة أساسية عند المؤلف. ولا أدري كيف حدد المؤلف عدد المعاني،

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن ص ٩٧.

لأن في لسان العرب تصل مدلولات العبادة إلى أكثر من عشرة معانٍ، ولكن بغض النظر عن ذلك فإني أريد أن أوضح أن محاولة تحقيق المعاني الثلاثة الأساسية من القرآن الكريم هي محاولة فاشلة، وفيها عدة نقائص، ونحلل هنا دليلين مما ذكره المودودي:

١- «العبادة بمعنى الطاعة» وأورد هذه الآية: **﴿ احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون ۝ من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم ﴾ ... ﴿ وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون ۝ قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين ۝ قالوا بل لم تكونوا مؤمنين ۝ وما كان لنا عليكم من سلطان بل كنتم قوماً طاغين ﴾** [الصافات: ٢٢ ، ٣٠].

ثم يمضي في الشرح قائلاً: «ويتضح بإمعان النظر في هذه المحاورة التي حكاها القرآن بين العابدين وبين ما كانوا يعبدون، أن ليس المراد بالمعبودين في هذا المقام الآلهة والأصنام التي كان يتأله لها القوم، بل المراد أولئك الأئمة والهداة الذين أضلوا الخلق متظاهرين بالنصح، وتمثلوا للناس في لبوس القديسين المطهرين، فخدعوهم بسبحاتهم وجباتهم وجعلوهم تبعاً لهم، والذين أشاعوا فيهم الشر والفساد باسم النصح والإصلاح. فالتقليد الأعمى لأولئك الخادعين والاتباع لأحكامهم هو الذي قد عبر الله عنه بكلمة العبادة»[١] .

وسرّ خطإ المؤلف في تفسيره للعبادة بمعنى الطاعة المدنية، يكمن في حوار جرى بين فريقي العابدين الذين كانوا يعبدون آلهة من دون الله. والمؤلف ظن أنه حوار جرى بين العابدين والمعبودين، وذلك لأنه ترجم هذه الآية: ﴿ قالوا بل لم تكونوا مؤمنين ﴾ كالتالي: «فترد عليهم معبوداتهم ...» وقد ذكرت في الآية ثلاثة فئات:

١- الذين ظلموا.

٢- أزواجهم.

٣- وما كانوا يعبدون من دون الله.

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن: ص ١٠٢.

وطائفة القادة الذين عبر عنهم القرآن بالظالمين والمجرمين والمستكبرين قد ردوا على دعوة النبي بقولهم: ﴿ **أئنا لتاركوا ءالهتنا لشاعر مجنون** ﴾ [الصافات: ٣٦]، فالآية تدل صراحة أن المعبودين الذين افترضهم المؤلف، لم يكونوا معبودين بل هم أيضاً كانوا عابدين لآلهة أخرى، وهذا ما أقره سائر المفسرين.

(راجع ابن كثير/ الجزء ٤ - ص ٤ - ٥. روح المعاني/ جزء ٢٣ - ص ٧٣، ٧٤)

٢- «العبادة بمعنى العبودية والإطاعة» وأورد هذه الآية ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون** ﴾ [البقرة: ١٧٢]، ويفسرها كالتالي: «إن المناسبة التي أنزلت بها هذه الآية هي أن العرب قبل الإسلام كانوا يتقيّدون بأنواع من القيود في المآكل والمشارب، امتثالاً لأوامر أئمتهم الدينيين واتباعاً لأوهام آبائهم الأولين، فلما أسلموا قال الله تعالى: إن كنتم تعبدونني فعليكم أن تحطموا جميع تلك القيود وتأكلوا ما أحللته لكم هنيئاً مريئاً، ومعناه أنكم إن لم تكونوا عباداً لأحباركم وأئمتكم، بل لله تعالى وحده، وإن كنتم قد هجرتم طاعتهم إلى طاعته، فقد وجب عليكم أن تتبعوا ما وضعه لكم من الحدود، لا ما وضعوه، في الحلال والحرام، ومن ذلك جاءت كلمة (العبادة) في هذا الموضع أيضاً بمعاني العبودية والإطاعة»[1] .

إن جملة ﴿ **إن كنتم إياه تعبدون** ﴾ تدل بوضوح على أن العبادة ليست بمعناها الحقيقي والأصلي، بل المراد هنا مقتضاها، وهذا الفرق نلمسه في بداية تفسيره ولكنه في الختام غيّر المجرى بالكامل وادعى أن كلمة العبادة أطلقت على الطاعة.

وفي ختام البحث نقل الآيات التي تشتمل عنده على المعاني الثلاثة، أي فيها صورة كاملة عن العبادة وهي (العبدية، والإطاعة، والتأله) أي اجعلوا الإله معبوداً لكم بهذه المعاني الثلاثة الجامعة، ولكن لا يثبت ما يريده المؤلف من هذه الآيات، فالآية : ﴿ **قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن أعبد الله الذي**

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن: ص ٩٩ - ١٠٠.

يتوفاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين ﴾ [يونس: ١٠٤]. قد ورد بعدها آية **﴿ ولا تدع من دون اللّه ما لا ينفعك ولا يضرك ﴾** [يونس: ١٠٦] ويبدو منها أن المراد من عبادة من دون الله، هو اعتبار أولئك المعبودين كضارين ونافعين.

أي المراد من العبادة هي العبودية، والمعبود هم الأصنام « **﴿ فلا أعبد الذين تعبدون من دون اللّه ﴾** من الأوثان التي لا تعقل». (القرطبي/ الجزء الثامن – ص ٣٨٧)

والآية الثانية قوله تعالى: **﴿ وللّه غيب السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه ﴾** [هود: ١٢٣].

ففي هذه الآية نجد قبل قوله تعالى: **﴿ فاعبده ﴾** قوله: **﴿ إليه يرجع الأمر كله ﴾** وبعده قوله: **﴿ وتوكل عليه ﴾** وهي قرينة على أن الأمر بالعبادة هو أمر باللجوء إليه والثقة به. «**﴿ فاعبده وتوكل عليه ﴾** أي إلجأ إليه وثق به».

(القرطبي/ مجلد ٩ – ص ١١٧)

والآية الثالثة: قوله تعالي: **﴿ ما تعبدون من دون اللّه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل اللّه بها من سلطان إن الحكم إلا للّه أمر أن لا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ﴾** [يوسف: ٤٠]. و«أسماء سميتموها» تدل على أن المراد بها عمل وأثر كان يظهر بواسطة هذه المعبودات وهو لا حقيقة له، بل ليس إلا افتراضات العابدين. فالمعبود هو الأصنام وليس السلطة السياسية كما يزعم المؤلف، وإلى ذلك ذهب المفسرون. يقول القرطبي بعد أن بيّن أن المراد بـ «ءأربابٌ متفرقون» هي الأصنام: «**﴿ ما تعبدون من دونه إلا أسماء ﴾** بين عجز الأصنام وضعفها فقال: **﴿ ما تعبدون من دونه ﴾** أي من دون الله لا معاني لها (سميتموها) من تلقاء أنفسكم، وقيل عني بالأسماء المسميات، أي ما تعبدون إلا أصناماً ليس لها من الإلهية شيء إلا الإسم لأنها جمادات»

(القرطبي/ مجلد ٩ – ص ١٩٢)

والآية الأخيرة البارزة في هذا الصدد: قوله تعالى: ﴿ **فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً** ﴾ [الكهف: ١٠٥] فترجم المؤلف آخر الآيـة بما يلي:

«ولا يشرك بعبادة ربه أحداً آخر» وقال إن القرآن يعلن في هذا الآية عن دعوته الكاملة، أي أن تنفذ الأحكام الإلهية في كل مكان، من التأله إلى الحياة السياسية والمدنية.

ولكن هذه الترجمة وهذا التفسير كلاهما خطأ، لأن الترجمة الصحيحية هي بدون زيادة كلمة «عبادة» الثانية، وليس المراد هنا النهي عن تجزئة العبادة التي يجب ممارستها في كافة شؤون الحياة، وذلك بعبادة الله في جانب وعبادة غيره في جانب آخر، بل المراد هو: حين تمارسون العبادة لا ينبغي أن تتخلل عبادتكم نفسية إرضاء غير الله، بل يجب أن تكون خالصة لله فقط، وهذا المعنى هو الذي يذهب إليه المفسرون.

يقول القرطبي:

«قال الماوردي وقال جميع أهل التأويل معنى قوله تعالى: ﴿ **ولا يشرك بعبادة ربه أحداً** ﴾ أنه لا يرائي بعمله أحداً». (القرطبي/ مجلد ١١ – ص ٧٠)

* * *

٤- المصطلح الرابع « الديـن » :

أخذ أربعة معانٍ ـ في الكتاب ـ من كلام العرب، ثم مضى قائلاً تحت عنوان (استعمال كلمة «الدين» في القرآن): «فيتبين مما تقدم أن كلمة (الدين) قائم بنيانها على معانٍ أربعة، أو بعبارة أخرى هي تمثل في الذهن العربي تصورات أربعة أساسية:

أولهـا: القهر والغلبة من ذي سلطة عليا.

والثانـي: الإطاعة والتعبد والعبدية من قبل خاضع لذي السلطة.

والثالث: الحدود والقوانين والطريقة التي تتبع.

والرابع: المحاسبة والقضاء والجزاء والعقاب.

وكانت العرب تستعمل هذه الكلمة قبل الإسلام بهذا المعنى تارة وبغيره تارة أخرى حسب لغاتهم المختلفة، إلا أنهم لما لم تكن تصوراتهم لتلك الأمور واضحة جلية ولا كان لها من السمو والبعد نصيب، كان استعمال كلمة «الدين» مشوباً بشوائب اللبس والغموض، ولذلك لم يتح لها أن تكون مصطلحاً من مصطلحات نظام فكري متين حتى نزل القرآن فوجد هذه الكلمة ملائمة لأغراضه، فاقتناها واستعملها لمعانيه الواضحة المتعينة، واصطنعها مصطلحاً له مخصوصاً. فأنت ترى أن كلمة «الدين» في القرآن تقوم مقام نظام بأكمله، يتركب من أجزاء أربعة هي:

١- الحاكمية والسلطة العليا.

٢- الإطاعة والإذعان لتلك الحاكمية والسلطة.

٣- النظام الفكري والعملي المتكون تحت سلطان تلك الحاكمية.

٤- المكافأة التي تكافئها السلطة العليا على اتباع ذلك النظام والإخلاص له أو على التمرد عليه والعصيان له.

ويطلق القرآن كلمة (الدين) على معنييها الأول والثاني تارة، وعلى المعنى الثالث أخرى وعلى الرابع ثالثة، وطوراً يستعمل كلمة «الدين» ويريد بها ذلك النظام الكامل بأجزائه الأربعة في آن واحد»[1] .

ويكتب المؤلف في النهاية تحت عنوان (الدين المصطلح الجامع الشامل) بعد استدلاله بآيات عديدة على هذه المعاني الأربعة قائلاً:

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن: ص ١١٩ - ١٢٠.

«إلى هذا المقـام قد استعمل القـرآن كلمة (الديـن) فيما يقرب مـن معانيها الـرائجة في كلام العرب الأول، ولكننا نرى بـعد ذلك أنه يستعمل هذه الكلمة مصطـلحاً جامعاً شاملاً يريد به نظاماً للحياة يذعن فيه المرء لسلطة عليا لكائن ما، ثم يقبل إطاعته واتباعه ويتقيد في حياتـه بحدوده وقواعـده وقوانينه ويـرجو في طاعـته العزة والتـرقي في الدرجـات وحسن الجزاء، ويخشى في عصـيانه الذلة والخزي وسوء العقاب. ولعله لا يوجـد في لغة من لغات العالم مصطـلح يبلغ من الشمول والجامعـية أن يحيط بكل هذا المفهـوم. وقد كادت كلمة *(State)* تبلغ قـريباً من ذلك المفـهوم ولكنها تـفتقر إلى مزيـد من الاتسـاع لأجل إحاطـتها بحدود معاني كلمة «الدين»[1] .

وفي هذا المقتبس نجد التفسير النهائي للدين في كلمة نظام كامل للحياة أو للحكومة، والواقـع أنه لا ريب فـي أن الدين حـكومة ونـظام أيضـاً في أحـد جوانبـه، غير أنـه حينـما تستعمل لفظة النظام والحكومة لإعطاء صورة كامـلة وشاملة للدين فإن الدين حينئذ يصبح ناقصاً بلا ريب، ذلك لأن النظام والدولة مهما اتسـمت بالتوسع أو الجامعية، إلا أنها هيكل قانوني أو مجموعة من التوجيهات التي لا علاقة لها بعواطف الإنسان وأحاسيسه، ولا ينبع من أعماقه، بل تفرض علـيه من الخارج، بينما الدين هو التعلق بالله، ومـعناه أن التعلق الذي لابد منه بين العـبد وربه قد تحقق بشكل طبيعي، وكل ما يظهر من أعمـال وأفعال في حياة الإنســان فهو نتـاج هذه الصلـة أو العلاقـة، ويدخلهـا الإنسان فـي حياته حـسب التوجـيه الإلهـي. إن الحكومة هـيكل ظـاهري بينـما الديـن ظهور حـقيقة داخـلية راسـخة، فتظـهر الثمـرات الحقيقـية الأبدية في الحـياة بواسطـة الدين. بيـنما النظـام أو الحكومة هـي حماس الإنسان في البدء، ثم ينفصل النظام عن الحياة ولا يبقى أي ترابط بينهما.

حقاً إن الدين يظهر في الصورة التي نسميها الحكومة أو النظام، ولكن الدين في حقيقته

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن: ص ١٢٦ – ١٢٧.

عنوان لتلك الكيفية التي تظهر في صورة الدعاء والإخلاص[1] والعبادة والإنابة[2] وهذه هي النعمة الكبرى التي ينالها الإنسان بعد إيمانه بالله، والحقيقة الدينية العليا للمؤمن على المستوى الفردي هي أن يدعو ربه ويتضرع إليه، ويختصه بعواطف الحب، ويجعله مركز اهتماماته وآماله، وهذه هي الحقيقة الكبرى باعتبار الفرد، وهو أصل الدين الذي يلاقي به العبد ربه، والفوز بالدين هو الفوز بهذه المنحة الربانية، ومن لم يفز بها فقد حرم من الدين رغم فوزه بكل شيء، وليس هذا فحسب بل إن الدين السياسي لا ينمو إلا فيمن نما فيه الدين الحقيقي، ومن كان ناقصاً في هذا الدين فهو ناقص في الدين السياسي بقدر نقصانه فيه.

ومعلوم أن الحقيقة الكبرى للدين وجوهره أمر لا نلمسه في هذا التفسير رغم هذه الصورة الشاملة التي أعطيت للدين، فنضطر إلى القول بصحة تلك الصورة التي نقلت إلينا جيلاً بعد جيل والتي وصفها المؤلف بأنها ناقصة، وهذا التصور الجديد الذي جاء به رغم جامعيته فهو ليس الصورة الحقيقية للدين الحقيقي، ففي هذه الصورة يتمثل الهدف الأصلي في الفوز بهدف أرضي، بينما الواقع أن الاعتبار الحقيقي للفوز بالهدف الذاتي، وأتذكر في هذا الصدد كلمات أحد الشيوخ التي قالها رداً على مقالي:

«هدف الأمة الإسلامية كأمة عندنا هو القيام بحياة لا دخل فيها للنظم الخارجية والأفكار إلا لدين الله، ولكن ذلك هدف الجماعة لا هدف الفرد أما هدف الفرد الواقعي فهو الفوز برضا الله في الدنيا والآخرة وهذا الرضا لا يناله إلا من يوفي مسئولياته الشخصية الكاملة، فإذا مات بعد ما استوفى مسئولياته الشخصية مات وقد أدى ما عليه من المسئولية تجاه الدين ولكن غاية الجماعة تختلف عن ذلك، فلا تحديد للزمن وهي ليست مكلفة بالنجاح حتماً، إنما هي تسعى إلى غايتها، وهو إقامة النظام الإسلامي الكامل، ما دامت باقية على وجه الأرض»، فالأول هو هدف الفرد والثاني هو هدف الجماعة على حد تعبيره.

(١) يقصد قوله تعالى: ﴿ هو الحي الذي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين ﴾ [غافر: ٦٥].

(٢) يقصد قوله تعالى: ﴿ والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلى الله لهم البشرى فبشر عباد ﴾ [الزمر: ١٧].

ولكن رغم هذا التقسيم الثنائي للهدف بقي الأمر على وضعه الأول، في الصورتين الهدف واحد وهو إقامة النظام الإسلامي، مع الفارق أن الفرد يؤدي مسئولياته حسب مستطاعه بينما الجماعة تسعى جيلاً بعد جيل من أجل الفوز بإقامة النظام الإسلامي في كل أرجاء المعمورة.

وقد قدم هذا الشيخ شاهداً تاريخياً لإثبات ما ذهب إليه، فقال:

«لقد جاء عيسى عليه السلام ليتفقد خراف بني إسرائيل: أي هدفه أن يبعث بني إسرائيل من جديد لاستئناف تطبيق الحياة الإسلامية، ولكن جهوده الجبارة قد أثمرت بإيمان اثني عشر نفراً منهم، واستمرت هذه الجهود بعد وفاته، وبعد زمن طويل آن الأوان فغلب أصحابه وانهزم المنكرون وتحقق لعيسى عليه السلام ما أراده، أي فازوا بالهدف الذي بدأ العمل من أجله، ويتضح الأمر جلياً من خلال الآيات التي وردت في سورة الصف، فهي تكشف عن أن المساعي التي دامت أمداً بعيداً ما هي إلا تاريخ هدف واحد، فالمؤسس لهذه الحركة وحامل لوائها قد انتقل إلى الرفيق الأعلى بينما الجهود دامت إلى أن أثمرت».

فأقول أن هذا الأسلوب غير صحيح، فلا يتحقق من تاريخ المسيحية ولا القرآن أن بني إسرائيل استمروا في تحقيق ذلك الهدف بعد وفاة المسيح حتى أقاموا الحكومة الإسلامية، أما الاستدلال بسورة الصف، فكلمة «ظاهرين» أي غلبوا وليس يعني أنهم أقاموا نظاماً كاملاً للحياة في صورة الحكومة، وكما تدل الآية فإن هذه الغلبة كانت للنصارى المؤمنين على النصارى المنكرين، لا غلبة دين على دين.

وفي تفسير هذه الآية ذهب المفسرون إلى ثلاثة مذاهب:

الأول: الغلبة بالحجج والبراهين.

الثاني: حينما رفع عيسى بن مريم اختلف أصحابه فيه، قال بعضهم كان إلهاً، وقال آخرون كان ابن الله ورد الآخرون بقولهم: لم يكن إلا نبياً ورسولاً، وتخاصموا إلى أن سلت السيوف بينهم وغلب الذين قالوا الحق.

الثالث: المراد بالغلبة الغلبة التي نالها أصحاب خاتم النبيين، ولكن الآلوسي عقب على هذا الرأي الأخير فقال: «وهو خلاف الظاهر». (روح المعاني/ مجلد ٢٨ - ص ٩٥)

والذي أراه هو صحة رأي العلماء المتأخرين الذين قالوا بغلبة الشعب المسيحي على اليهودي، وبناء على هذا التأويل، فمعنى «الذين آمنوا» هم المؤمنين من النصارى، والغلبة على اليهود ليست غلبة إقامة نظام عليهم، بل هي عامة، كانت كعقاب دنيوي لهم لأنهم لم يؤمنوا بعيسى بن مريم وتآمروا على قتله.

نجد لكلمة الدين عدة معان، ولكن المعنى الأصلي الذي سمي به الإسلام (ديناً) هو الذل والخضوع. «الدين: الذل» (لسان العرب). «دانه ديناً أي أذله واستعبده» (صحاح الجوهري). وورد في الحديث:

«الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت»

والتدين في الواقع ليس أمراً سياسياً ومدنياً، بل هو أمر شخصي وذاتي، الغاية منه أن يخضع العبد نفسه أمام ربه، ويذلها بين يديه، ويختصه بأحاسيسه وعواطفه، ومن هذا المنطلق كان إبراهيم «مسلماً» مع أنه لم يقم في حياته نظاماً عالمياً جامعاً، وبهذا الاعتبار - أيضاً - كان الرسول ﷺ ذو دين وهو في مكة ﴿ **قل الله أعبد مخلصاً له ديني فاعبدوا ما شئتم من دونه** ﴾ [الزمر: ١٥]، وبهذا الاعتبار اعتبرت الصلاة والزكاة ديناً، بينما هما ليستا كل الدين.

وسوف تتأثر حياة المرء العملية إذا تغلغلت فيه هذه الحقيقة الدينية، فهو يختار ما يرضاه الله حين يعرض له أمرٌ من الأمور ويُعرض عما سواه، وتشهد حياته الخارجية على حياته الداخلية وتكون دليلاً عليها، ولا يمكنه أن يسلك سبيلاً يؤدي به إلى سخط الله وغضبه، بهذا الاعتبار تكون السياسة والمدنية والنظام كلها ديناً.

فالأمر الأول هو حقيقة الدين بينما الثاني هو مقتضى الحقيقة الذي يكون مطلوباً من أهل الدين حسب الظروف، والأول مطلوب من كل فرد في كل الأحوال، ولا يكمل دين

أحد إلا به، وبهذا الاعتبار كان الأنبياء والمصلحون أصحاب دين. أما مقتضيات الدين الاجتماعية والمدنية فهي ليست مطلوبة بصفة مطلقة، بل تكون مطلوبة حسب الظروف والأحوال، وبهذا الاعتبار كان ثمة اختلاف بين الشرائع التي أنزلت على الأنبياء في كل العصور، فمنهم من تهيأت له إقامتها ومنهم من لم يتهيأ له ذلك، ومنهم من أنزلت عليه الأحكام العملية ومنهم من لم تنزل عليه.

فالدين بهذا الاعتبار هو تلك القائمة المكونة من الأجزاء المختلفة والتي في مجموعها تكوّن الشريعة، ولكن ليس في القرآن آية واحدة تطلب من المسلم امتثال القائمة كلها بصفة مطلقة.

وقد رأينا في بحثي (الإله والرب) حقيقة تلك الآيات التي استدل بها المودودي على المعنى الجامع لهما، والآن سنعرض إلى تلك الآيات التي استدل بها على المعنى الجامع للدين وهي:

قوله تعالى : ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهو صاغرون ﴾ [التوبة: ٢٩]. ثم يفسر المودودي الآية بعد ترجمتها: «(الدين الحق) في هذه الآية كلمة اصطلاحية قد شرح معانيها واضع الاصطلاحات نفسه عز وجل، في الجمل الثلاث الأولى، وقد أوضحنا بوضع العلامات على متن الآية أنه قد ذكر الله تعالى فيها جميع معاني كلمة (الدين) الأربعة، ثم عبر عن مجموعها بكلمة (الدين الحق)[1] ».

فما استنبطه المؤلف من معاني في هذا الاستدلال لم أعثر عليه في أي تفسير، كما أن الآية لا تحتمله، فهو قد استنبط من فقرة «لا يؤمنون بالله» المعنى الأول والثاني للدين، أي لا يسلمون سلطان الله وحاكميته، ولا يخضعون لها ولا يطيعونها. ومثل هذا الاستدلال كمن يستدل بالإيمان بالله على الإيمان بالحكومة. واستنبط من قوله تعالى: **﴿ ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ﴾** المعنى الثالث للدين، أي النظام الفكري والعملي المتكون تحت

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن: ص ١٢٧.

سلطان تلك الحاكمية، وهذا تحميل للكلمات ما لا تحتمله، وليس من الاستدلال في شيء، ﴿ **ولا يدينون دين الحق** ﴾ ذكر هنا أن (دين الحق) يشتمل المعاني الأربعة، وتلك دعوى بدون دليل، وليس في الآية أية قرينة تدل على أنها تتضمن الأربعة.

فالآية لا تثبت ما أورده المؤلف في كتابه، والمفسرون لم يقولوا بذلك، ولكن بغض النظر عن صحة تأويل الآية من عدمه، فإن العلماء قد اختلفوا في تفسيرها: طائفة من العلماء يقولون، أن المراد بقوله تعالي: ﴿ **يدينون دين الحق** ﴾ هو قبول الإسلام (القرطبي ج ٨ – ص ١١٠). ولكن بهذا التأويل تتعارض الآية مع الأخرى، فالسبب في مشروعية القتال مع أهل الكتاب طبق هذا التأويل هو أنهم لا يدينون الدين الذي جاء به الرسول ﷺ وإذا كان هذا هو السبب في مشروعية القتال فلابد أن ينتهي عند هذا الحد، أي لا تضع الحرب أوزارها حتى يؤمن أهل الكتاب أو يهلكوا، فإذا كان سبب البداية هذا فمن الضروري أن يكون هو سبب النهاية أيضاً، ولكن الآية تنص بصراحة على (أن يوقف القتال إذا رضوا بالطاعة السياسية وبدفع الجزية) وبعبارة أخرى، إن القتال يبدأ بسبب عدم إيمان أهل الكتاب بدين الإسلام، ولكنه يتوقف إذا رضوا بدفع الجزية.

لذا فالتأويل الصحيح للآية، أن يخضعوا للطاعة السياسية. فقوله تعالى: ﴿ **لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله** ﴾ إلى هذا الحد ذكر عدم إيمانهم، وبعده في قوله تعالي: ﴿ **ولا يدينون دين الحق** ﴾ ذكر لعدم قبولهم الطاعة السياسية، فكان حري بأهل الكتاب أن يؤمنوا بالنبي محمد ﷺ الذي بشروا به منذ زمن بعيد، ولكنهم إذ لم يؤمنوا، كان عليهم أن يقبلوا الطاعة السياسية. «الواجب في المشركين القتال أو الإسلام والواجب في أهل الكتاب القتال أو الإسلام أو الجزية» (الرازي ج ٤ ص ١٨) ولكنهم لم يرضوا بالصورة الثانية (الطاعة السياسية)، والخيار لهم في الصورة الأولى (الإيمان) أما الثانية فهي مطلوبة منهم بشكل لازم فأمروا أن يخضعوا لها بالقتال.

وذهب بعض العلماء في قوله تعالى: ﴿ **ولا يحرمون ما حرم الله** ﴾ بأن المراد، عدم الإيمان بالشريعة الموسوية والعمل عليها، وقال آخرون: المراد الشريعة المحمدية، ولكن ليس هناك تعارض بينهما لأنهم «لو كانوا مؤمنين بما بأيديهم إيماناً صحيحاً لقادهم ذلك الإيمان إلى الإيمان بمحمدﷺ لأن جميع الأنبياء بشروا به وأمروا باتباعه»

(ابن كثير/ ج ٢ – ص ٣٤٧)

وقال بعض المفسرين منهم أبو عبيدة «معناه ولا يطيعون طاعة أهل الإسلام، وكل من كان في سلطان ملك فهو على دينه وقد دان له وخضع» (البحر المحيط ج ٥ – ص ٤٩) وقد اختاره ابن جرير الطبري فقال: « ﴿ **ولا يدينون دين الحق** ﴾ ولا يطيعون الله طاعة الحق وهم اليهود والنصارى وكل مطيع ملكاً أو ذا سلطان فهو دائن له، يقال منه دان فلان لفلان فهو يدين له ديناً». (الطبري ج ١٠ – ص ٦٧ – ٦٨)

والمقصود من هذا الشرح، أنه كان ثمة صورة للخلاص من القتال رغم عدم إيمانهم بالنبي، وهي أن يدينوا للسلطان الإسلامي، لكنهم لم يرضوا، ولا يمكن إرغامهم أو إجبارهم على الإيمان، ولكنهم يجبرون على الأمر الآخر (الطاعة السياسية) ويقاتلون حتى يقبلوا السلطان الإسلامي.

ثم قام المؤلف بترتيب خاص للآيات، ونقل خمسة آيات واستنبط منها نتيجة خاصة وهي كالتالي:

١- ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ [آل عمران: ١٩].

٢- ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه** ﴾ [آل عمران: ٨٥]

٣- ﴿ **هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون** ﴾ [التوبة: ٣٣].

٤- ﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله** ﴾ [الأنفال: ٣٩].

٥- ﴿ إذا جاء نصر اللّه والفتح ۝ ورأيت الناس يدخلون في دين اللّه أفواجاً ۝ فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً ﴾ [سورة النصر].

المراد بالدين في جميع هذه الآيات هو نظام الحياة الكامل الشامل لنواحيها من الاعتقادية والفكرية والخلقية والعملية. فقد قال اللّه تعالى في الآيتين الأوليين إن نظام الحياة الصحيح المرضي عند الله هو النظام المبني على إطاعة الله وعبديته، وأما ما سواه من النظم المبنية على إطاعة السلطة المفروضة من دون الله، فإنه مردود عنده، ولم يكن بحكم الطبيعة ليكون مرضياً لديه، ذلك بأن الذي ليس الإنسان إلا مخلوقه ومملوكه وربيبه، ولا يعيش في ملكوته إلا عيشة الرعية، لم يكن ليرضى بأن يكون للإنسان الحق في أن يحيا حياته على إطاعة غير سلطة الله وعبديتها، أو على اتباع أحد من دون الله.

وقال في الآية الثالثة أنه قد أرسل رسوله ﷺ بذلك النظام الحق الصحيح للحياة الإنسانية ـ أي الإسلام ـ وغاية رسالته أن يظهر على سائر النظم للحياة.

وفي الرابعة قد أمر الله المؤمنين بدين الإسلام أن يقاتلوا من في الأرض ولا يكفوا عن ذلك حتى تمّحي الفتنة، وبعبارة أخرى حتى تمّحي جميع النظم القائمة على أساس البغي على الله، وحتى يخلص لله تعالى نظام الإطاعة والعبدية كله.

وفي الآية الأخيرة الخامسة قد خاطب الله تعالى نبيه ﷺ حين تم الإنقلاب الإسلامي بعد الجهد والكفاح المستمر مدة ثلاثة وعشرين سنة، وقام الإسلام بالفعل بجميع أجزائه وتفاصيله نظاماً للعقيدة والفكر والخلق والتعليم والمدنية والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وجعلت وفود العرب تتتابع من نواحي القطر وتدخل في حظيرة هذا النظام، فإذ ذاك ـ وقد أدى النبي رسالته التي بعث لأجلها ـ يقول له الله تعالى: إياك أن تظن أن هذا العمل الجليل الذي تم على يديك من كسبك ومن سعيك، فيدركك العجب به، وإنما المنزه عن النقص والعيب والمنفرد بصفة الكمال هو ربك وحده، فسبح بحمده واشكره على توفيقه إياك

للقيام بتلك المهمة الخطيرة واسأله: اللّهم اغفر لي ما عسى أن يكون قد صدر مني من التقصير والتفريط في واجبي خلال الثلاث والعشرين سنة التي قد قمت بخدمتك فيها[1] .

ولو وقف المؤلف عند هذا الحد فلا مأخذ عليه، لأن الدين باعتبار أحكامه شامل لجميع شئون الحياة الفردية والاجتماعية التي بينها الرسول في عهده، ومن هذا المنطلق فالدين «عنوان» لكافة الأحكام الإسلامية، هذا أمر مسلم به ولا مجال فيه للخلاف.
(راجع الخازن/ ج ١ – ص ٢٧٨)

ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد. بل ادعى أن الدين نظام كامل للحكومة، وهو مطلوب منا من هذه الناحية، وهذا هو هدف رسالة النبي ﷺ، أي أن يظهر على جميع النظم الباطلة، وهذه هي المهمة الانقلابية التي قام بها الرسول في عهده، والآن هي مطلوبة منا لنحققها في كل أرجاء المعمورة.

إن هذا التصور الديني. أعني إقامة الحكومة، هو محط إشكالنا وكذلك عرضها على أنها الدعوة الحقيقية التي قام النبي لأجلها والاستدلال عليها بأن الأنبياء كانوا يدعون مهمتهم على هذا الأساس، هو استدلال غير صحيح. وخلاصة اعتراضنا على الكتاب المذكور، هو أن الأمور التي تدخل في الدين بعد الإيمان، من الأمور الأخرى المتعددة، إنما يقدمها الكاتب باعتبارها الدعوة الأصلية للنبوة وقد رفضنا ذلك لأنه لا يثبت من القرآن.

أما الآيتان الأوليان فهما من سورة آل عمران، وتنصان بصراحة على أن طريق النجاة يوم القيامة هو الإسلام ليس إلا، ولذلك ورد بعد الآية الأولى مباشرة: ﴿ **وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم** ﴾ [آل عمران: ١٩]. أي اعتراضهم على الإسلام الصحيح هذا عناد منهم وطغيان، وإلا فهم يعرفون تماماً مكانة الإسلام، بما أخبرهم أنبياؤهم. وقوله تعالى: ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ يعني الدين المرضي عند الله هو الإسلام، كما قال تعالى: ﴿ **ورضيت لكم الإسلام ديناً** ﴾، وفيه رد على اليهود

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن: ص (١٢٩ : ١٣٠).

والنصارى، وذلك لما ادعت اليهود أنه لا دين أفضل من اليهودية، وادعت النصرانية أنه لا دين أفضل من النصرانية، رد الله عليهم ذلك فقال: ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾.

(الخازن/ ج ١ – ص ٢٧٧)

﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ أي لا دين مرضي عند الله تعالى سوى الإسلام.

(روح المعاني/ ج ٣ – ص ٩٣)

وكذلك الأمر بالنسبة للآية الثانية، أن الدين المقبول هو الإسلام ولذلك أردف قوله: ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين** ﴾ قوله: ﴿ **أولئك لهم عذاب أليم** ﴾[1] .

وإليكم ما قال الخازن والآلوسي:

« ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه** ﴾ يعني أن الدين المقبول عند الله هو دين الإسلام، وأن كل دين سواه غير مقبول عنده». (الخازن/ ج ٣ – ص ١٩٠)

« ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه** ﴾ بين تعالى أن من تحرى بعد مبعثه ﷺ غير شريعته فهو غير مقبول منه» (روح المعاني/ ج ٣ – ص ١٩٠)

لم يرد هنا، أن أصح نظام لحياة الإنسان في جوانبها المتعددة، هو المتكون تحت سلطان الله تعالى، بل رددت دعاوي بأن الديانات الأخرى هي وسيلة نجاة الإنسان ونجاحه عند الله، فأعلن أن النجاة لا يمكن أن تتحقق حتى يوم القيامة إلا بالدين الذي جاء به محمد ﷺ .

أما الآية الثالثة فقد فصلنا فيها الكلام لاحقاً، ونشير هنا إلى جانب واحد يبدو منه أن الآية لا تدعم هذا الفكر. وهو أن المؤلف يسعى من وراء هذه الآية ﴿ **ليظهره على الدين**

---

(١) يقصد المؤلف قوله تعالى: ﴿ إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين ﴾ [آل عمران: ٩١].

كله ﴾ إلى إثبات أن المراد، ليظهره على جميع أنواع الطاعة، أي على طاعة نفسه، وشعائره وقانونه وحكومته، ليقضي على هذه الطاعات كلها ويقيم محلها الطاعة الإلهية. ولكن حين نتأمل، نرى أن هذه الطاعة الشاملة لا يمكن إجبار أحد عليها بالسلطان الخارجي، أيمكن نهي أحد عن الطاعة النفسية بالجنود والشرطة ؟! في الواقع، إن موضوع الغلبة والسيطرة إنما ينسحب على بعض الطاعات الظاهرية فحسب، لا على جنس الطاعات كاملة.

كما أن ذلك لا تصدقه حادثة إظهار الدين التي كانت تتعلق بالفئتين، فئة مشركي العرب الذي عوملوا بالخيارين، «إما السيف أو الإسلام» وفئة أهل الكتاب الذين سمح لهم بالبقاء على دينهم لو دفعوا الجزية، فكأن الفئة الأولى قد غلبت دينياً والثانية قد غلبت سياسياً، ولا يمكن القول عن الفئتين بأن الدين قد ظهر عليهما بحيث نفذ عليهم بحذافيره وبجميع مقتضياته سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي.

إن جميع المفسرين قالوا بالإظهار العام، إما على الأديان الأخرى أو على أفرادها.

«ليظهره» ليظهر الرسول (على الدين كله) على أهل الأديان كلهم، أو ليظهر دين الحق على كل دين. (الكشاف/ ج ١ - ص ٥٣٩)

«ليظهره» ليغلبه على الدين كله، على أهل الأديان كلهم، أو ليظهر دين الحق على كل دين. (النسفي/ مدارك التنزيل ص ٢٤٨)

أما الآية الرابعة التي سنفصل القول فيها لاحقاً أيضاً، هي عموماً كما يبدو لا تلائم هذا الموضوع، لذا فإننا نجد فيما يتصل بها تعارضا بين قولي المؤلف في كتابه (المصطلحات الأربعة) في موضعين مختلفين، فحين أراد أن يحقق معنى الدين الجامع، ادعى أن في هذه الآية المراد بالدين، نظام الحياة الكامل الشامل لنواحيها، من الاعتقادية والفكرية والخلقية والعملية[1] . ولكنه في موضع آخر حين أراد أن يستنبط من الآية نفسها المعنى الانقلابي

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن: ص ١٢٩.

تذكر بأن الدين الذي ورد ذكره في الآية قد أمرنا بخوض القتال لإظهاره، أي أجبروا الناس للدخول في الدين. واستنباط الهدف الانقلابي من الآية معناه أيضاً إجبار الناس على قبول جوانب الدين الاعتقادية والفكرية، ومعلوم أننا لسنا مكلفين بالقتال في هذا الأمر. بل ليس لنا إلا النصح والإقناع. فأصبح الدين عنده محدوداً هناك، وقد غير موقفه في شرحه للآية في كتابه «تفهيم القرآن»، وقال في قوله تعالى: ﴿ **ويكون الدين لله** ﴾ سواء آمنوا أو لم يؤمنوا ولكن السلطان لله على الأرض، ويقاتلون لأجله. (البقرة/ الشرح رقم ٢٠٥)

وكذلك ما قاله في الآية الخامسة (سورة النصر) ليس له علاقة بموضوع السورة، ﴿ **إذا جاء نصر الله والفتح** ﴾ فالغلبة هنا غلبة الرسول على أعداء الإسلام، و ﴿ **يدخلون في دين الله أفواجاً** ﴾ فيها ذكر ما حدث بعد الغلبة، أن الناس جعلوا يدخلون في الإسلام، وحسب رواية ابن عباس كان ثمة صراع شديد بين الرسول ﷺ وبين قريش، وكان العرب يقولون، من يغلب في هذا الصراع فهو على الحق، فظهر الرسول على أعدائه وغلبهم فجعل الناس يدخلون في الإسلام فوجاً فوجاً، وهكذا قوي الإسلام سياسياً وكثر عدداً، وبعبارة أخرى أصبح الإسلام في موضع يستمر فيه تبليغ الدين إلى الأبد، فاستمرارية التبليغ مطلوبة عند الله بعد النبوة، ولذا لما سمع أصحاب النبي ﷺ هذه السورة بكا بعضهم إذ أدركوا أن منيته ﷺ قد حانت.

وهذه مقتبسات من بعض المفسرين تشرح السورة:

﴿ **إذا جاء نصر الله والفتح** ﴾ النصر الإغاثة والإظهار على العدو، والفتح فتح البلاد، والمعنى نصر رسول الله ﷺ على العرب أو على قريش وفتح مكة ﴿ **ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً** ﴾ أي إذا جاء نصر الله إياك على من ناوءك وفتح البلاد ورأيت أهل اليمن يدخلون في ملة الإسلام جماعات كثيرة بعد ما كانوا يدخلون فيه واحداً واحداً واثنين اثنين. (مدارك التنزيل)

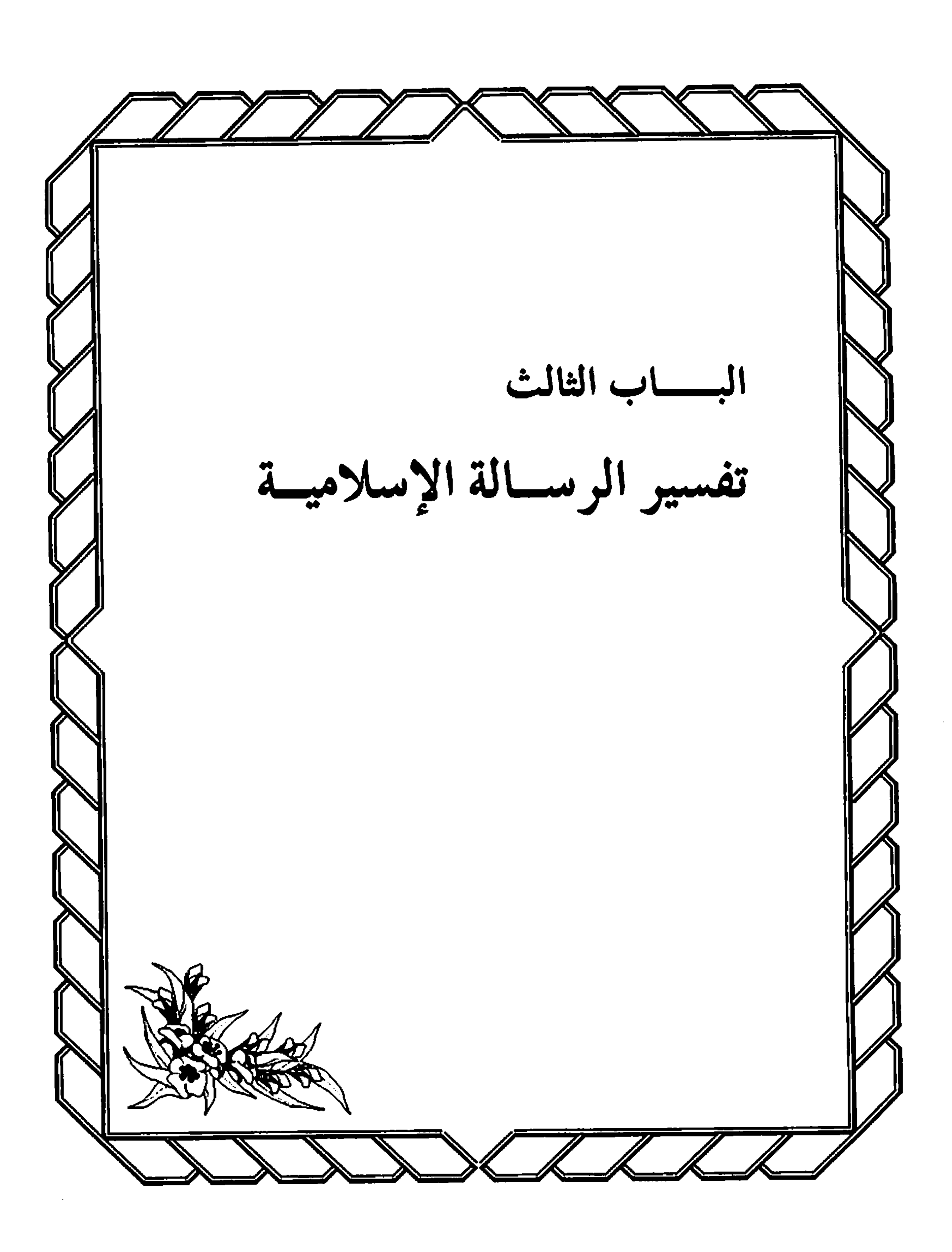
﴿ يدخلون في دين الله ﴾ أي ملة الإسلام التي لا دين يضاف إليه تعالى غيرها «أفواجا» أي يدخلون فيه جماعات كثيفة كأهل مكة والطائف واليمن وهوازن، وسائر قبائل العرب، وكانوا قبل ذلك يدخلون فيه واحداً واحداً واثنين اثنين.

(تفسير أبي السعود)

والمراد بدخول الناس في دينه تعالى أفواجاً، أي جماعات كثيرة إسلامهم من غير قتال، وقد كان ذلك بين فتح مكة وموته عليه الصلاة والسلام وكانوا قبل الفتح يدخلون فيه واحداً واحداً واثنين اثنين. (روح المعاني/ ج ٣ – ص ٢٥٦)

فنعلم أن ما في الآية، هو مجيء الفتح ودخول الناس في دين الله، أي الفتح بنصر الله وكثرة إقبال الناس على الإسلام، وخلفيات هذا الفتح والنصر لم تذكر هنا، فالاستدلال من الآية على أن كل ما مضى من أعمال الدعوة كان بمثابة جهود لإقامة نظام دولة خاصة، وهذا الفتح والنصر اتمام لهذه الجهود الانقلابية لتحقيق الانقلاب الإسلامي. كل ذلك إضافي قد أضافه المؤلف إلى مضمون الآية، فهي لم تذكر نوعية دعوة النبوة، ولم يصرح بها في آية أخرى ليمكننا القياس عليها.

فمثل استدلاله كمثل شخص يفترض أن دعوة النبي كانت جهوداً لتخليص العرب من ورطة الرهبان الدينيين وملاك الأراضي، ويضم فكرته هذه إلى هذه الآيات، ثم يدعي أن الجهود العربية الشعبية بدأت بقيادة محمد ﷺ ، ونالت مرادها يوم فتح مكة، وكل من كان تحت ضغط النظام السابق جعل ينضم تحت رايته ﷺ . فإذا كان هذا الاستدلال غير صحيح، فلا يصح الاستدلال الأول أيضاً.



البـــاب الثالث

تفسير الرســالة الإسلاميــة

تفسير الرسالة الإسلامية

خلال نصف القرن الماضي، كانت النظريات التي تلقاها الناس بالقبول واشتهرت في العالم، هي تلك النظريات التي تقوم على أساس إصلاح النظم المادية ، وإثارة الثورة السياسية، والحركات التي نهجت هذا النهج كانت هي الحركات التي تعد حية فحسب. وتأثراً بهذا الوضع بدأ أصحاب الأفكار القديمة يشرحون نظرياتهم على هذا النحو، ولعل ما ألف حديثاً في كل من الديانة الهندوسية والديانة المسيحية خير شاهد على ذلك . لقد سيطرت هذه الفكرة على الجميع حتى أصبح الدين عنوانا على بناء الدنيا بدل الآخرة.

وإذا درست الإسلام بعد تأثرك بهذا الجو الغالب فمن الممكن أن تضع خارطة للحركة الإسلامية على النحو الذي تشاهده في العالم الخارجي ، إذ الفكر الذي يحظى الإسلام لديه بالعظمة و القدسية بسبب الإنتماء القومي للإسلام ، لابد أن يتمنى للإسلام مكانة رفيعة، ويضعه في الهيكل الذي يعد لدى الناس رفيعاً ، وهو يعترف به بطريقة لا شعورية ، فإذا عدت إلى الإسلام بعد ذلك رأيت فيه أحكاما لكل جانب من جوانب الحياة، والتاريخ أيضاً يشهد لك بأن الحرب كانت قائمةبين الحكام والأمراء وبين القيادات الإسلامية على المستوى السياسي، فيتكون كل ذلك في قالب فكرك على هيئة تفسير للإسلام..... « الإسلام نظام كامل للحياة ، حتى إن هدف بعثة الرسل كان إقامة الحكومة الإلهية لينفذوا على المستوى العملي هذا النظام الصحيح في الأرض ».

إن هذا التفسير صحيح ولا يعتريه أي خطإ من حيث اللفظ، لأن الإسلام هو نظام للحياة، والنبي أيضاً أقام الحكومة ونفد قوانين الله على الأرض، ولكن مجموع هذه الأجزاء التي كونت هيكلاً جامعاً إنما مثلها كمثل هيكل متكون من عظام حيوانات متنوعة ثم قيل إنه حيوان تاريخي وجد على الأرض قبل خمسين مليون سنة.

وبناء على هذا التصور الإسلامي يصبح هدف المسلمين في الدنيا هو كما ورد في بيان الجماعة الإسلامية عند تأسيسها : « هدف الجماعة الإسلامية وغاية نشاطاتها وجهودها في الدنيا هو إقامة الحكومة الإلهية في الأرض والحصول على رضا الله في الآخرة». وقد تم شرح هذا الهدف في الدستور على النحو التالي : « المراد منه إقامة الحكومة الإلهية التي تتعلق بحياة الإنسان التي منح فيها الحرية من الله عز وجل » .

ومعناه ، أن تقبل تلك القوانين التي جاء بها الرسل عليهم السلام، والتي تتصل بالعقائد والأخلاق والإجتماع والمدنية والسياسة ، والذين لا يدينون لها هم أعداء الله «وهدف حياة المؤمن أن ينفذ القوانين التشريعية في الأرض كالقوانين الكونية التي هي نافذة في الكائنات كلها، والغاية المقصودة من جهود المؤمن أن يخرج عباد الله من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، والقيام لهذه المهمة بالإفهام ، والترغيب والتشويق والتبليغ ، ولكن الذين يحكمون في أرض الله بدون أي حق سبق لهم ويستعبدون عباد الله فإنه لا تفيد فيهم العظة والنصيحة ، ولا يريدون أن يتعرف الناس على الحق والحقيقة ، لأنهم يخشون ذهاب ملكهم بهذه الطريقة ، فيضطر المؤمن إلى قتالهم ليزيل كل ما يعرقل سبيل إقامة الحكومة الإلهية » . (دستور الجماعة الإسلامية ١٩٤٨ م)

وبعد تقسيم الهند ، وقيام جماعة إسلامية مستقلة ، قام زعماء الجماعة الإسلامية بإحداث تعديل في كلمات الهدف على النحو التالي : « هدف الجماعة الإسلامية وغاية نشاطاتها وجهودها في الدنيا هو إقامة دين الله في الأرض والحصول على رضا الله في الآخرة » . وليس في هذا أي تغيير في الهدف ، وإنما هو تغيير في اللفظ فقط ، وفي الدستور بعد إبدال هذه الكلمات ورد التعليق التالي : « في الدستور قبل هذا كانت كلمة (حكومة إلهية) بدل (إقامة الدين) ولكنها في معنى إقامة الحكومة الإلهية ، إذ الناس يقعون في سوء الفهم بكلمة الحكومة الإلهية ، فدعت الحاجة إلى اختيار كلمة أخرى لإيضاح الهدف تكون مشتملة على معاني الهدف مع كونها مصطلحاً قرآنياً لا مجال فيه للإلتباس » .

وقد ورد هذا الهدف في دستور الجماعة الإسلامية في الهند بالصيغة التالية : «هدف الجماعةالإسلامية في الهند هو إقامة الدين ، وغايتها نيل رضا الله والفوز في الآخرة وهذا الدين يشتمل على جميع جوانب الحياة الإسلامية الفردية والإجتماعية ، الظاهرية والباطنية، ولا يستثنى من ذلك العقائد والعبادات والأخلاق والإقتصاد والسياسة .

وهذا الدين هو أفضل نظام للحياة ، ولحل كافة المشاكل الدنيوية ، علاوة على أنه يضمن رضا الله للإنسان وفوزه في الآخرة ، ولا يمكن بناء الحياة الفردية والإجتماعية الراقية الصالحة إلا به .

ومعنى إقامة هذا الدين ، أن يتبعه المرء كله بدون تجزئة مخلصاً حنيفاً ، وأن ينفذه بكامله في جميع نواحي الحياة الإنسانية والفردية والإجتماعية ..... فالإرتقاء الفردي ، والبناء الإجتماعي ، وتشكيل الحكومة كل ذلك ينجز طبقاً لهذا الدين » .

وقد كرر المودودي هذا الكلام في مؤلفاته بطرق وأساليب شتى ، هذه بعض منها :

« الإسلام (في معناه العام) ليس اسماً لديانة ، والمسلمون ليسوا اسما لشعب ، بل الإسلام نظرية إنقلابية ، يسعى إلى تغيير النظم الإجتماعية والدنيوية ، وليبني الدنيا من جديد طبقاً لنظريته ، والمسلمون هم جماعة الإنقلابيين الأميين الذين يربيهم الإسلام لتحقيق هدفه ، والجهاد اسم لتلك الجهود الهادفة ، والقوة الممكنة التي تبذل من أجل تحقيق هذا الهدف .

وبمجرد اعتناق المرء لهذه الدعوة فإنه يصبح عضوا في هذه الجماعة الإسلامية ، وتقوم الجماعة الثائرة العالمية التي يسميها القرآن بحزب الله، بالجهاد في سبيل الله لنيل غايتها . ومطلبها أن تقتلع جذور أي حكم غير إسلامي ، ليؤسس مكانه بنيان حكومة مدنية اجتماعية متزنة ، أطلق عليها القرآن اسما جامعاً هو « كلمة الله » وهي ليست جماعة المبلغين الواعظين البسطاء ، بل هي جماعة عسكرية إلهية مهمتها أن تزيل من وجه الأرض

الظلم والـفساد والطغيان والـعناد ، وتقضي عـلى حكم أرباب من دون الله، وتقـيم الحسن مكان القبيح والعدل بدل الظلم ، فليس لهـا بد من السيطرة على السلطة والحكومة، لأنه لا يمكن إقامة نظام مدنية صالحة حتى تتحرر الحكومة من أيدي المفسدين ويملكها الصالحون».

(التفهيمات « الجهاد في سبيل الله »)

وقد وضّح هذه النـظرية بشكل مفصـل تحت عنوان الهدف الإسلامي ، وهـذا اقتباس منه : « وقـد رد القرآن على هذا الـسؤال في قوله تـعالى ﴿ **هو الذي أرسل رسلـه بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون** ﴾ ».

فالمراد بـالهدى الطريق الـصحيح لقضـاء الحياة في الدنيـا ، بداية من السلـوك الفردي فالـنظام الأسري ، فـتركيب المجتمع ، فالأمـور الإقتصاديـة ، فالنظـام الحكومي والأحـكام السيـاسية العمـلية ، فالعـلاقات الدولية ، وبـالجملة فـالطريق الأفضـل لحياة الإنسان بـكافة جوانبها جاء به الرسول من عند الله .

وشيء آخر جـاء به الرسول هـو دين الحق ، معنـاه الطاعة ، وأما اطـلاقه على الـديانة فليـس هذا معناه الحـقيقي ، بل يطـلق عليهـا لأن الإنسان يخضـع فيها لخطة مـعينة للـفكر والعمل ، وإلا فالواقع إن الدين يرادفه في هذا العصر الحكومة (*State*) تقريبا، أن يستسلم الناس أمام قوة جبارة قاهرة ويدعنون لها ، هذه هي الحكومة ، وهذا هو معنى الدين أيضاً ، والدين الحـق أن يستسـلم المرء أمام قوة الله تـعالى ، وأن يعـبده ويطيعـه، معرضاً عـن طاعة الآخرين بما في ذلك نفسه.

فى الحقيقة جاء رسول الله ص بنظام دولة من عند الله، لا مـجال لخيار الإنسان فيه، ولا مجال لشخص أن يحكم على عباد الله تعالى . الحكم والأمر لله الواحد القهار»

(المسلمون والصراع السياسي الراهن / الجزء الثالث)

ثم بين غـاية بعثة الـرسول : « ليظهر نـظام الطاعة (الـدين) وقانون الحيـاة (الهدى)

على جنس الدين ، والمراد بجنس الدين الأنواع المختلفة من الطاعات مما يطيعه الإنسان على المستوى الفردي أو الإجتماعي ، كطاعة الولد لوالديه ، والمرأة لزوجها ، والخادم لمالكه، والمأمور لآمره، والرعية لحكومتها ، والمتبعين لزعمائهم ورهبانهم ، فهذه وأمثالها من الطاعات تكون نظاماً شاملا للطاعة ، ومقصود بعثة الرسول أن نظام الطاعة هذا بأسره تابعاً لطاعة كبرى وقانون أكبر ، وجميع الطاعات تكون تحت طاعة الله ، ضابطها قانون الله ، حتى لا تبقى أي طاعة خارج نطاق هذه الطاعة الكبرى .

فهذا هدف الرسول وهو مأمور بإنجازه ولو كره المشركون . ومن هم المشركون ؟ كل من يشرك في حياته الفردية والاجتماعية مع طاعة الله الطاعات الأخرى المستقلة (المستقلة عن طاعة الله) .

فيما يتعلق بقانون الله الفطري (*Law of nature*) فإن كل إنسان يطيعه طوعاً أو كرهاً ، إذ لا مناص من طاعته ، أما فيما يتعلق بالطاعة الإختيارية فبعض الناس في هذه الدائرة يطيعون في بعضها غير الله كليا، والبعض الآخر يقسمون حياتهم إلى أقسام مختلفة، فيطيعون في بعضها قوانينه التشريعية وفي بعضها الآخر يطيعون أنفسهم أو الآخرين، فهذا هو إشراك الطاعات الأخرى مع طاعة الله تعالى ، وهؤلاء المبتلين بهذا الشرك يكرهون أن يخلصوا طاعاتهم الإختيارية لله تعالى كطاعتهم له في دائرة قانون الفطرة، فهم يصرون على هذا الشرك لجهلهم أو ضعف أخلاقهم ، ولكن الرسول مأمور بأن يكمل رسالته رغم كراهيتهم » . (المسلمون والصراع السياسي / الجزء الثالث)

إن ماذكره المؤلف في هذا المقتبس ليس بخطإ في الواقع ، ولكن إذا قيل أنه هو الهدف الحقيقي للمؤمن ليس بصحيح ، لأن هدف حياة المؤمن هو التعلق بالله تعالى والتأله له . وقضاء الحياة فى شعور دائم بمراقبته ، ولهذا الهدف خلق الإنسان ، ويجب على المؤمن أن يتوجه للحصول عليه بكل ما لديه من إمكانيات . فالهدف من الأعمال الإيمانية هو التعلق بالله تعالى لا إقامة حكومة معينة .

إن إقامة الانقلاب الإجتماعي ، أو إقامة نظام القسط والعدل من مقتضى الإيمان الذي يظهر فى صور عديدة وفي ظروف مختلفة ، فحينما أخرج إلى الشارع وأصوات الأغاني تقرع أذناي أتمنى أنى أملك قوة أمنع بها تلك الأصوات والخرافات ، وتنشأ في نفسي عواطف جياشة عند مطالعة الجرائد اليومية حين أرى شياطين الإنس — من زعماء وقادة — قد أفسدوا في الأرض ، وأتمنى أن أطهر الأرض من هؤلاء الفسقة بكل ما أملك من جهد . وعندما أرى العامة يتورطون في شبكة قوانين الجهالة الإنسانية ، ويضطهدون تحت نظام الإقتصادالظالم كأن البرق يسري في جسمي ، وأتمنى أن أقطع أوصال هذه الشبكة وأقوم باستئصال جذور هذا النظام ، وحين أرى أن طبقة الحكام قد بدت في حكمها كالفراعنة ، وأحالت حياة النعيم في ملكها أو في العالم إلى حياة جحيم ، أفكر ليتني أستطيع وضعهم وراء القضبان لأخلص الناس من ظلمهم وجورهم . وحين أجد الوسائل والإمكانيات الدنيوية وقد صرفت في شراء أدوات الحرب بسبب قيادة الأشرار، وأضحت السياسةعنوانا للمحافظة على السلطة باستخدام كل الحيل والتدابير ، فأرغب من أعماق قلبي أن أكب هؤلاء في حفر النيران التي حفروها لخصومهم ولأعدائهم كما يزعمون .

قد يلمس القاريء في عواطفي هذه المبالغة ، ولكني أقول بكل ثقة أن كل من يملك إيماناً حقيقياً فلا يخلو من مثل هذه الإنطباعات نحو الظروف الخارجية ، ومن الصفات اللازمة للمؤمن أن يظهر حرقته على هذه المفاسد وذلك أضعف الإيمان ، ويدبر الأمر من أجل اصلاحها ، ويبذل كل ما يستطيع في سبيل ذلك . ولكن إذا أعرب أحد بأن ذلك هو هدف المؤمن ، ومن أجل ذلك بعث الأنبياء فأقول كخطإ من يقول بأنه لا علاقة للمسلمين بالفساد الخارجي ، إذ لو دخلت منزلا وفى أرجائه أوساخ وقمامة ، فمن مقتضى الإيمان أن تشمر على سواعدك لتقوم بتنظيف البيت ، ولكن إذا قلت إن مقصود الإيمان وغايته هو تنظيف البيوت ، فإن خطأ قولك هذا يبلغ درجة رفضك له.

ولذا فإن القول بالإصلاح الإجتماعي والإنقلاب المدني ، لا يثبت كهدف إسلامي مع أنه صحيح في حد ذاته . إن هذا التصور حول الهدف الإسلامي بأنه نظام مدني وسياسي ، وأن تطبيقه وتنفيذه هي المهمة التي أوكلت لنا، هو تصور تتنكر له صفحات القرآن ، إذ لم أعثر على أية فقرة تدعمه.

الاستدلال بالقرآن الكريم

الآيات التي تم الإستدلال بها على هذا الموضوع هي كالآتي :

الآيـة الأولـى :

﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ﴾ (البقرة : ١٤٢)

إذا راجعنا كلام المفسرين في الآية ، فإننا نجد جميع المفسرين متفقين تقريباً في قولهم حول الشهادة، على أنها تتعلق بالآخرة وليس بالدنيا ، وهي شهادة أمة محمدص للأنبياء السابقين على أممهم وتلك الروايات هي :

« قال رسول الله ص : يجيء النبي يوم القيامة ومعه الرجل والنبي ومعه الرجلان وأكثر من ذلك ، فيدعى قومه فيقال لهم هل بلغكم هذا ؟ فيقولون : لا فيقال له هل بلغت قومك ، فيقول نعم . فيقال له : من يشهد لك ؟ فيقول محمد وأمته ، فيدعى محمد وأمته فيقال لهم : هل بلغ هذا قومه ؟ فيقولون : نعم . فيقال وما علمكم ؟ فيقولون : جاءنا نبينا ص فأخبرنا أن الرسل قد بلغوا فذلك قوله تعالي **﴿ وكذلك جعلناكم وأمة وسطاً ﴾**.

يكتب الألوسي عند نقله للحديث : **﴿ لتكونوا شهداء على الناس ﴾** أي سائر الأمم يوم القيامة. بأن الله تعالى قد أوضح السبل وأرسل الرسل فبلغوا ونصحوا ، وهو غاية للجعل المذكور» (روح المعاني / ج ٢ – ص ٥)

وكتب أبو حيان التوحيدي الأندلسي في هذا الصدد مبينا آراء العلماء فقال : « أحدها ما عليه الأكثر من أنها في الآخرة وهي شهادة هذه الأمة للأنبياء على أممهم الذين كذبوهم وقد روى ذلك نصا في الحديث عن البخاري وغيره »

(البحر المحيط / ج ١ ص ٤٢٠)

ولكن فيها إشارة للمعنى الآخر وهو مؤاخذة الناس من قبل الله يوم القيامة، ولا تتم المؤاخذة إلا إذا ثبت أن رسالة الحق قد تم تبليغها إليهم ثم رفضوها ، وبعبارة أخرى ، إن الشهادة التي تقام على الأمم الضالة يوم القيامة تكون على أمر حدث في الدنيا ، فالشهادة الأخروية تقتضي شهادة دنيوية [1]. وهي الشهادة التي كان يؤديها الأنبياء عليهم السلام، وبعد ختم النبوة وضعت هذه المسؤولية على عاتق أمة محمد ص ، وفي بعض التفاسير الشاذة ورد ما يؤيد هذا المعني ، أي أن المراد بالشهادة الشهادة الدنيوية ، وقد نقل أبو حيان رأيا في هذا المعنى : « وقيل لتنقلوا إليهم ما علمتموه من الوحي والدين كما نقله رسول الله ص » (البحر المحيط / ج ١ – ص ٤٢٢)

ومما يؤيد هذا الرأي أيضاً ، وهو وإن لم يكن في هذه الآية ذكر هذا العمل ، إلا أن تبليغ العلوم الدينية إلى الآخرين مسئولية معلومة وثابتة بالنصوص الأخرى ، ومعلوم أن أداء هذه المسئولية أمر هام جداً لئلا يكون للناس حجة على الله يوم القيامة : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (النساء: ١٦٥)

ولو سلمنا بكل هذا التوسع في معنى الشهادة ، فما يثبت هو الدعوة والتبليغ أو التبشير والإنذار، أي اخبار الناس عن هذه الحقيقة ، حقيقة الساعة الآتية بعد الموت، وإن الله سيحاسب عباده ، وإذا حشر الناس فهم سيحاسبون على أعمالهم ، وكيف سيحاسبون على شيء لم يخبروا عنه ! ثم إن القيام بمهمة التبليغ والدعوة أو الإنذار والتبشير لا يستلزم إقامة الحكومة الإلهية .

(١) أصل الشهادة، الإخبار بما شهده (لسان العرب).

الآيـــة الثانيـــة :

﴿ شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه ﴾ (الشورى : ١٣)

يستدل من هذه الآية أن المراد من (الدين) كافة الأحكام الشرعية المطلوبة في الإسلام ، الفردية والإجتماعية ، المحلية والدولية، ومعنى الإقامة تنفيذها ، وهذا يقتضي أن الآية تأمرنا بإقامة النظام الشرعي في الحياة الإنسانية بشكل كامل .

ومعنى الإقامة : توفية حقه (مفردات راغب) ويطلق هذا اللفظ ويراد به تنفيذ حكم خارجي ، ولكن مدلوله الحقيقي إقامة الفعل المتعلق به لا تنفيذه ، ورد في الحديث قال ص بعد ما نزلت الآيات الأولى من سورة المؤمنون : « لقد أنزل علي عشر آيات من أقامهن دخل الجنة » . وما ورد في الآيات هو : الخشوع في الصلاة، والإعراض عن اللغو ، وإيتاء الزكاة، والمحافظة على الفروج، ورعاية الأمانة والعهد ، والمداومة على الصلاة.

وكما هو واضح من الآيات أن هذه الأحكام هي أحكام فردية لا علاقة لها بالتنفيذ ، ومعنى إقامتها هنا اختيارها في حياتنا بشكل كامل ، بينما لم يقل أحد من العلماء ما قاله الأستاذ المودودي في تفسيره للآية، كلهم يقولون أن المراد بـ « الدين » أصل الدين ، أو التعاليم الدينية الأساسية ، وليس كل الدين، ولا يعنون بإقامة الدين تنفيذ النظام الشرعي بين الناس ، بل المراد به التمسك بذلك الجزء من الدين المطلوب من كل فرد في كل حين ولا يكون المسلم مسلماً عند الله إلا إذا اختاره في حياته.

« ...... سائر ما يكون به المرء بإقامته مسلماً »

(مدارك التنزيل)

وطبقاً لتفسير المودودي تكون ترجمة الآية (نفذوا الدين) ، وهذه الترجمة ليست خطأً في حد ذاتها ولكن تنشئ نوعاً من الإلتباس، فالترجمة وفقاً لسياق هذا التفسير تتخذ

معنى غلبوا الدين أو نفذوه في جميع شعب الحياة الفردية والإجتماعية ، في حين أن « أقيموا الدين » لا تحمل هذا المعنى أبداً ، إذ المفهوم الأصلي للآية « استقيموا على الدين » وبهذا الإعتبار لم يترجم المترجمون إلى الأردية هذه الآية على المعنى الأول بل كلهم أختاروا الترجمة التى اخترتها ، وهذه بعض الترجمات الاردية المشهورة :

شاه عبد القادر : « تمسكوا بالدين ولا تحدثوا التفرقة فيه ».

شاه رفيع الدين : « تمسكوا بالدين ولا تتفرقوا فيه »

عبد الحق حقاني : « استقيموا على هذا الدين ولا تحدثوا الفرقة فيه »

أشرف على تهانوي : « الإستقامة على هذا الدين وعدم احداث الفرقة فيه »

نذير أحمد : « الإستقامة على هذا الدين وعدم احداث الفرقة فيه »

الشيخ محمود الحسن : « استقيموا على الدين ولا تختلفوا فيه »

وقرينة أخرى تنص على أن المراد بالدين ، أساس الدين ، وهي الآيات التالية لهذه الآية ، فقد ذكر فيها أجزاء الدين الباطل مقابل دين الحق ، وهي الأجزاء الأساسية أيضاً ، وهي : المحاجة في الله (آية ١٦) والمراء في الساعة (آية ١٨) وطلب حرث الدنيا (آية ٢٠) . ثم قال تعالى : « أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله » (الشورى٢١) وهو ما اختاره الألوسي قال : **« أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين كالشرك وإنكار البعث والعمل للدنيا ».** (روح المعاني / ج ٢٥ – ص ٢٨)

فأجزاء الدين الباطل الأساسية تنبئنا عن الأجزاء الأساسية للدين الحق التي يدعى إليها المشركون، وهي : التوحيد والإيمان والبعث والعمل للآخرة ، وفي بعض الآيات إشارات إلى هذه الأجزاء . (راجع الآيات ٦.٧.١٢، من سورة الشورى)

وأساس هذا الرأي هو ما تدل عليه الآية (١٣ : الشورى) ، فإذا أمعنت في الآية لتبين لك أن الأمر بإقامة الدين ينصرف إلى الدين الذي نزل على جميع الأنبياء من نوح إلى محمد عليهم السلام، ولكن التعاليم التي نزلت على الأنبياء لم تكن واحدة كلها ، بل

المتفق عليه بين جميع الأنبياء هو العقائد والأصول الأساسية ، بينما الشرائع المفصلة والأحكام العملية كانت مختلفة بينهم ، فالمراد بالدين ذلك الجزء الذي كان مشتركاً بين الجميع . يقول الإمام الرازي : « إنه عطف عليه سائر الأنبياء . وذلك يدل على أن المراد هو الأخذ بالشريعة المتفق عليها بين الكل » (التفسير الكبير / المجلد ٧ ص ٣٨٢)

ويقول الإمام شارحاً لهذه الآية :

« وأقول يجب أن يكون المراد من هذا الدين شيئا مغايراً للتكاليف والأحكام، وذلك لأنها مختلفة متفاوته، قال الله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فيجب أن يكون المراد منه الأمور التي لا تختلف باختلاف الشرائع وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . والإيمان يوجب الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة والسعي في مكارم الأخلاق والإحتراز عن رذائل الأحوال »

(التفسير الكبير / المجلد ٧ ص ٣٨٢)

ويقول الشيخ أشرف على التهانوي (الهندي) :

« المراد من الدين هو أصل الدين المشترك بين جميع الشرائع، كالإيمان بالله ورسله والبعث بعد الموت ... الخ والمراد بـ (الإقامة) أي لا تبدلوه ولا تتركوه »

(بيان القرآن / الشورى)

وهذا هو رأي جميع المفسرين، منهم من ذكر العقائد المتفق عليها، وهي المطلوب الأول في هذه الآية ، ومنهم من ذكر العقائد والأعمال التي تتفرع من هذا الأصل في حياة الإنسان . وهذه مقتطفات من كتب التفسير :

***أبو العالية* : الإخلاص لله وعبادته**

***مجاهد* : لم يبعث نبي إلا أمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والإقرار بالله تعالى سبحانه وذلك إقامة الدين . (روح المعاني)**

أبو حيان : هو ما شرع لهم من العقائد المتفق عليها من توحيد اللّٰه وطاعته والإيمان برسلة وبكتبه واليوم الآخر والجزاء فيه . (البحر المحيط)

الخـازن : المراد بإقامة الدين هو توحيد اللّٰه. والإيمان به وبكتبه ورسله واليوم الآخر وطاعة اللّٰه في أوامره ونواهيه وسائر ما يكون الرجل به مسلماً ، ولم يرد الشرائع التي هي مصالح الأمم على حسب أحوالهم فإنها مختلفة متفاوتة، قال اللّٰه تعالى : ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾ (لباب التأويل)

الألوسي: أي دين الإسلام الذي هو توحيد اللّٰه وطاعته والإيمان بكتبه ورسله وبيوم الجزاء وسائر ما يكون العبد به مؤمناً، والمراد بإقامته تعديل أركانه وحفظه من أن يقع فيه زيغ والمواظبة عليه. (روح المعاني)

النيسابوري: يعني إقامة أصوله من التوحيد والنبوة والمعاد ونحو ذلك دون الفروع التي تختلف بحسب الأوقات بقوله ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾ .
(غرائب القرآن على هامش ابن جرير)

القرطبي : هو توحيد اللّٰه وطاعته والإيمان برسله وكتبه ويوم الجزاء وسائر ما يكون الرجل بإقامته مسلماً ، ولم يرد الشرائع التي هي مصالح الأمم على حسب أحوالها فإنها مختلفة متفاوتة . (الجامع لأحكام القرآن)

ابن كثير : أي القدر المشترك بينهم هو عبادة اللّٰه وحده لا شريك له وإن اختلفت شرائعهم ومنهاجهم.

حافظ الدين النسفي : أي شرع لكم من الدين دين نوح ومحمد وما بينهما من الأنبياء عليهم السلام ثم فسر المشروع الذي اشترك هؤلاء الأعلام من رسله فيه بقوله ﴿ أن أقيموا الدين ﴾ والمراد إقامة دين الإسلام، هو توحيد اللّٰه وطاعته والإيمان برسله وكتبه وبيوم الجزاء وسائر ما يكون المرء بإقامته

مسلماً ، ولم يرد بـه الشرائع فإنها مختلفة . ومحل أن أقيموا نصب بدل من مفعـول شرع والمعطـوفين عليـه، أو رفع على الإستئناف كـأنه قيل ومـا ذلك المشروع فقيل هو إقامة الدين .   (مدارك التنزيل)

فتبين من هذه المقتبسات أن المفسرين قالوا بالتمسك بالتعاليم الدينية الأساسية ، مراعاة لألفاظ الآية، فكيف يصح - والحالة هذه - القول بتنفيذ أحكام الدين الفردية والإجتماعية في جميع شئون الحياة، أو بعبارة أخرى « إقامة الحكومة الإلهية » .

وليس معنى هذا أن ماعدا أصول الدين لا يدخل في بحث « الإقامة » من القوانين الشرعية الإجتماعية المدنية ، ولكن أريد توضيح أن إقامتها ليست مطلوبة منا بصورة مطلقة كما يفرض علينا هذا التفسر ، لذلك فهم لا يستدلون على هذا التفسير بالآيات القرآنية التي تأمرنا بتنفيذ الأحكام الإجتماعية للدين ، مثل ﴿ **ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى** ﴾ (ص : ٢٦) .

ولكن يستدلون عليه بالآيات التي لا علاقة لها بالقضية الأساسية ، فمثلهم كمثل الذي أراد أن يثبت نظرية الملكية الجماعية بالقرآن ، وهو مخالف لنظرية الملكية الفردية فلا يجد بغيته حيثما ذكرت القوانين الإقتصادية ، فيستدل بـ ﴿ الأرض لله ﴾ ويثبت نظريته بهذين اللفظين ، وإن كانا لا يتعلقان بملكية المزارع والمصانع . وهكذا دائما يتم الإستدلال على الأفكار غير القرآنية بآيات غير متعلقة بها .

الآية الثالثة :

﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصيرٌ** ﴾ (الأنفال : ٣٩)

وقد وردت هذه الآية نفسها في سورة البقرة (١٩٣) بدون كلمة (كله) . يقول المودودي شارحاً لمعناها مفسراًلها :

« أمر الله المؤمنين بدين الإسلام أن يقاتلوا من في الأرض ولا يكفوا عن ذلك حتى تمحى الفتنة ، وبعبارة أخرى تـمّحى جميع النظم القائمة على أساس البغي على الله ، وحتى يخلص لله تعالى نظام الإطاعة والعبودية كله »

(المصطلحات الأربعة : ١٢٩)

وفسر مفهوم «« الفتنة » بقوله : « المراد من (الفتنة) حالة المجتمع التي يحكم فيها العباد على العباد ، وحيث لا يمكن العيش حسب قوانين الله تعالى ، والمراد بانتهائهم أي من الفتنة وليس من الشرك والكفر ، فلكل من الكافر والمشرك والملحد الحق في أن يعتقد بما يشاء ويعبد ما يرغب ، ونحن نبذل نصحنا وجهدنا في الإصلاح والإفهام ، ولا نقاتله، ولكن لن نرضى له أن ينفذ قوانينه الباطلة على أرض الله بدل قوانين الله، ويستعبد عباد الله، وقد نضطر لدفع هذه الفتنة باستخدام السيف إلى جانب التبليغ والدعوة، والمؤمن لا يقر له قرار حتى ينتهي الكفرة من هذه الفتنة» .

(تفهيم القرآن / الآيات ، ٢٠٤ – ٢٠٥ سورة البقرة)

قبل أن نخوض في تحليل هذا الإستدلال نستعرض الآيتين : قوله تعالى : ﴿ **فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين ٠ فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم ٠ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله** ﴾ (البقرة ١٩١ : ١٩٣)

وقوله تعالى : ﴿ **قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين ٠ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير** ﴾ (الأنفال : ٣٨ : ٣٩)

بالتأمل في الآيات ، يظهر لنا أنه ليس فيها أمر بإقامة نظام دنيوي، كما هو في شرح المودودي السابق ، بل القتال هنا هو ما كان في مواجهة (الإضطهاد لتغيير العقيدة) :

١ – وكما ورد في الآية : إذا انتهوا أي (الكفار) من فتنتهم التي أمرنا بالقتال من أجلها ، يغفر لهم . والمغفرة كما في الآية لا تكون بسبب التنازل عن الحكومة أو عن الإفساد في الدنيا ، بل هي جزاء من ينتهي عن الكفر والشرك .

٢ – ﴿ قل للذين كفروا إن ينتهوا .... ﴾ فسياق الآية يدل على أن المقصود هو الإنتهاء عن الكفر (حسب التركيب اللغوي) أي أن ينتهوا عن الكفر فلهم المغفرة.

٣ – وكما فهم الرسول ﷺ معنى هذا الأمر ، فقاتل المشركين حتى يقولوا لا إله إلا الله فقط .

فجميع المفسرين إلا قليل منهم متفقون على أن أمر قتالهم نافذ حتى يؤمنوا ، وليس المقصود حتى يمنعوهم عن الفساد والفتنة بمعناها العام. والفتنة هي الشرك [١] أي الإنتهاء عن الشرك ، والمعنى: قاتلوهم حتى تقتلوهم أو يتركوا الشرك ويدخلوا في الإسلام ، وإلى هذا ذهب كل من ابن عباس وأبو العالية ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وقتادة والضحاك والربيع ومقاتل بن حيان والسدي وزيد بن أسلم . (ابن كثير/ ج ١ – ص ٤٠٢)

وفسر زيد بن أسلم « ويكون الدين لله » لا يكون مع دينهم كفر . و يقول ابن كثير بعد نقل هذا القول « ويشهد لهذا ما ثبت في الصحيحين عن رسول الله ﷺ أنه قال : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » (ابن كثير / ج ١ – ص ٧٦)

ويقول الألوسي : « والمراد من (الفتنة) الشرك على ما هو المأثور عن قتادة والسدي وغيرهما ، ويؤيده أنّ مشركي العرب ليس في حقهم إلا الإسلام أو السيف لقوله سبحانه (قاتلوهم أو يسلموا) » (روح المعاني / ج ٢ – ص ٧٦)

---

(١) ليس معنى الفتنة الشرك لغةً، بل الشرك سببها، يقول ابن الأثير «وقد كثر إستعمالها فيما أخرجه الإختبار للمكروه ثم حتى إستعمل بمعنى الإثم والكفر والقتال والإحراق والإزالة والصرف عن الشيء (النهاية / باب الفتن ج٣) ولذلك يزيد أهل اللغة في تفسير هذه الكلمة مثل، الفتنة: الكفر، الفتنة: الضلال والإثم (لسان العرب).

فجميع المفسرين قالوا في هذه الآيات إن القتال يستمر إلى أن يسلم المشركون « يقول الله تعالى لنبيه ﷺ (قل للذين كفروا إن ينتهوا) أي عمّا هم فيه من الكفر والمشاقة والعناد ويدخلوا في الإسلام والطاعة والإنابة (يغفر لهم ما قد سلف) أي من كفرهم وذنوبهم وخطاياهم) . (ابن كثير ج ٢)

﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة** ﴾ إلى أن لا يوجد فيهم شرك قط ﴿ **ويكون الدين كله لله** ﴾ ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الإسلام وحده (فإن انتهوا) عن الكفر وأسلموا ﴿ **فإن الله بما يعملون بصير** ﴾ يثيبهم على إسلامهم ﴿ **وإن تولوا** ﴾ أعرضوا عن الإيمان ولم ينتهوا ﴿ **فأعلموا أن الله مولاكم** ﴾ ناصركم ومعينكم .

(مدارك التنزيل : سورة الأنفال)

والواقع أن هذا القتال الذي ورد به الأمر خاص بخاتم الرسل فقط، وهو إمضاء سنة الأولين على الكافرين ، والكافرون هنا الذين تمت عليهم الحجة من قبل الرسول واستمروا على كفرهم ، فسنة الله في هؤلاء أن يهلكوا بالنوازل الطبيعية ، ولكن هذا العذاب لأسباب معينة نزل في صورة إذن من الله للمؤمنين بأن يقاتلوهم كافة ﴿ **قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم** ﴾ (التوبة : ١٤)

وقد ذكر القرآن قصة ثمود أنه لما أتم عليهم الحجة نبيهم ولم يؤمنوا أنذورا بأن : ﴿ **تمتعوا في داركم ثلاثة أيام** ﴾ (هود : ٦٥)

وبعد مضى ثلاثة أيام أخذتهم الصاعقة « فأصبحوا في ديارهم جاثمين كأن لم يغنوا فيها » وكذلك عندما بلغ النبي ﷺ دعوته إلى قومه، أمهلوا مدة أربعة أشهر ، ثم أمر المؤمنون بأن يقتلوهم حيث ثقفوهم وليس لهم سوى الإسلام أو السيف ولا ثالث لهما (بداية سورة التوبة)

فإذا أخذنا القتال على أنه القتال الذي بدأ بعد هجرة النبي عن مخاطبيه الأوائل (بنوا اسما عيل) فيمكننا القول بأنه أمر لأسباب معينة بهذا الأمر أي أن لا يقبل منهم إلا الإسلام، ولكننا إذا أخذنا الأمر بطريقة نظرية مجردة واستنبطنا منه الهدف الشامل للمسلمين فمعناه أن نكره الكافرين على الإسلام ولم يأمرنا الله بهذا ﴿ **لا إكراه فى الدين** ﴾ .

دفع شبهة :

إن العقاب الذي جرى على بني ا اسماعيل من قتل كل من لا يؤمن بعد إتمام الحجة عليه ، وجد ردود فعل لدى غير المسلمين ، واعتبروه عملا قسرياً ، وقد أشارت دائرة المعارف البريطانية إلى تلك الآيات المتعلقة بالموضوع تحت عنوان « الجهاد Jihad « إن هذه فريضة دينية فرضت على أتباع محمد في القرآن (٢: ٢١٤ ، ٢١٥ . ٨ :٣٩ ، ٤٢. ٩ : ٥ ،٦ ٢٩) ومعناها أن يقاتلوا الذين لا يقبلوا مبادئ الإسلام » .

لقد ذاعت تلك الفكرة منذ زمن ضد الإسلام، وكان للعلماء المسيحيين دور كبير في إبرازها ، وبسبب ما جرى من قتال بين الرسول محمد ﷺ وأهل مكة ، لقد نظروا إليه -كأصحاب هذا التفسير – من زاوية نشر الإسلام وإشاعته ، والحق أنها لم تكن جهود لنشر الإسلام بل كانت أمر الله نزل في حق منكرى الرسالة ، عبر عنه القرآن بـ « أمر الله » و « حكم الله » و « وعد الله » ليحق الحق ويبطل الباطل ، وهذا القتال في الواقع لم يكن قسرا أو إرغاماً لهم على مبادئ الإسلام وتعاليمه بل كان عقاباً لهم على رفضهم للإسلام وعدم قبولهم إياه أنزله الله عليهم بصورة خاصة ، وهو عقاب يلاقيه كل منكر عاجلاً أم آجلاً ، وبالنسبة لمنكرى الرسول يلاقونه في الدنيا والآخرة ﴿ **ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر** ﴾. (السجدة : ٢١)

حقاً إن الإسلام انجز بهذا الأمر الإلهى فوائد كثيرة منها نشر الإسلام وتبليغه ولكن هذه كانت مجرد نتائج لهذا الأمر كما تقع أية نتائج عقب كل حادثة، أما الحكم الحقيقي فهو كما ذكرنا، ولا شك أنه سيسيء الفهم كل من لم يراع هذا النوع من الأحكام.

الآية الرابعة :

﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ (آل عمران : ١١٠)

في هذه الآية كلمتان سنقف عندهما وقفة تأمل، وهما:

(١) المعروف والمنكر. (٢) الأمر والنهي.

أولا: المعروف والمنكر

المعروف هو الأمر الحسن والمنكر الأمر القبيح، وهما لفظتان تطلقان في مصطلح الشريعة على كل شيء تطلبه الشريعة أو تنهى عنه سواء كان متعلقا بالعقيدة أو العبادة، فهما يقومان مقام الشريعة بكاملها «المعروف هو إسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب إليه والإحسان إلى الناس، والمنكر ضد المعروف وكل ما قبحه الشرع وحرمه وكرهه فهو منكر». (لسان العرب)

وهذه مقتبسات من بعض المراجع:

ابن عباس: « لا إله إلا الله هو أعظم المعروف والتكذيب هو أنكر المنكر»
(الطبري / ج٤ ص ٢٨)

مقاتل: «الخير الإسلام والمعروف طاعة الله والمنكر معصيته»
(روح المعاني / مجلد ٤ ص ٢١)

الخازن: «المعروف هو التوحيد والمنكر هو الشرك »

الرازي: «أعرف المعروفات الدين الحق والإيمان بالتوحيد والنبوة وأنكر المنكرات الكفر بالله». (تفسير ابن كثير / مجلد ٣ ص ٢٨)

الألوسي البغدادي : «المتبادر من المعروف الطاعات ومن المنكر المعاصي التي أنكرها الشرع». (روح المعاني / مجلد ٤ ص ٢٨)

حافظ الدين النسفي: (تأمرون بالمعروف) بالإيمان وطاعة الرسول (وتنهون عن المنكر) عن الكفر وكل محظور ». (مدارك التنزيل / مجلد ٤ ص ٢٨)

الإمام الراغب : «المعروف اسم لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه والمنكر ما ينكر بهما ». (المفردات / ص ٣٣٥)

ثانياً: الأمر والنهي:

الأمر معناه أمرته إذا كلفته أن يفعل شيئا، والنهي نهاه عن كذا أي منعه عنه (مفردات الراغب). ويفيد الحديث بأن المقتضى الأول للشريعة ـ في سلسلة الأمر والنهي ـ هو أن يلزم الناس بإتباع الشريعة ولو أدى ذلك إلى إستعمال القوة. قال ﷺ: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، وإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان ». فالمطلوب تغيير المنكر بالقوة عند الإستطاعة.

وبهذا الإعتبار فإن الآية تأمرنا بأن ننفذ كافة متطلبات الشرع سواء المتعلقة منها بالعقيدة أو العبادات أو الأخلاق والمعاملات أو غيرها بالجبر والقوة بشرط الإستطاعة، ويمنع العمل بخلافها سواء على المستوى النظري أم العملي.

فيدل هذا الشرح دلالة واضحة على أن الهدف الشامل للحركة الإسلامية لا يمكن أخذه من هذه الآية، لأن الحركة الإسلامية ليست كأية حركة عادية تهدف إلى تنفيذ قانون معين بالجبر والإكراه، ولكن هدف الحركة الإسلامية أولا ـ وقبل كل شيء ـ هو دفع الناس إلى أن يتعرفوا على الله عز وجل، وأن يخافوا من يوم الحساب وأن يستعدوا له، ثم تأتي الدرجة الثانية إذا لم يرض الناس بتحسين أحوالهم طبقا للإسلام، فإنهم يجبرون على تغيير أوضاعهم حسب الظروف لئلا يفسد نظام الدنيا.

والآية تنص على القيام بالأمر والنهي، وذلك شامل للعقائد والعبادات، فهذا دليل على أن الأية لا تعبر عن الهدف الشامل للمؤمنين كافة، لأن تنفيذها الكلي لا يتأتى إلا على المسلمين، وتنفذ على غير المسلمين بصورة جزئية، بينما يقدمها المودودي كهدف شامل لدعاة الإسلام المكلفين بتنفيذها على المسلمين وغيرهم على حد سواء.

إن المسلمين يخضعون لا تباع أوامر الإسلام حسب المستطاع ولا يسمح بأي إنحراف عملي في وسطهم ويقاتلون عليه (راجع الفتاوي لابن تيمية ج٤ ص ٢٨١). ويقول الغزالي: «قال تعالى: ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما** ﴾ والإصلاح نهي عن البغي وإعادة إلى الطاعة، فإن لم يفعل فقد أمر الله تعالى بقتاله فقال ﴿ **فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله** ﴾ وذلك هو النهي عن المنكر»

(إحياء علوم الدين / كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

والمسلمون يجبرون على تطبيق الشريعة كلها، مثلا: إذا بلغ الطفل المسلم عشر سنوات من عمره وهو لا يصلي، فالأمر أن يضرب على ترك الصلاة. ومعلوم أن الصلاة التي تؤدى خوفا من الضرب ليست صلاة حقيقية، ولكن رغم ذلك أمرنا بالضرب لئلا يسود الإنحراف علنا بين الناس، وهي محاولة تنظيمية على مستوى المجتمع، وهذا أمر لا خلاف فيه بالنسبة للأسرة المسلمة، إما إذا ذهبنا إلى أطفال غير مسلمين نضربهم على ترك الصلاة فهو خطأ فادح.

وإذا طبقنا الحكم بالمعنى الشامل، فمعناه أن نجبر غير المسلمين كما هو الحال بالنسبة للمسلمين ـ أي بشرط الإستطاعة ـ على تطبيق أوامر الإسلام من السياسية إلى العقائد والعبادات، وننهاهم بالإكراه على كل صغيرة وكبيرة مما يخالف تعاليم الإسلام بدون تفريق أو مراعاة، وبعبارة أخرى أن نغير دينهم ونعاملهم معاملة المسلمين تماما، ونجري عليهم قوانين الحكومة الإسلامية كما نجريها على المسلمين تماما، وهذا أمر غير صحيح، فمن المتفق عليه، ـ سوى بعض الآراء الشادة في هذا الشأن ـ أنهم لا يجبرون فيما يتصل

بالعقائد والعبادات، بل يمكننا فقط أن ندعوهم إلى العقيدة والعبادة، وأما إكراههم على أن ينتهوا عن الشرك فهو ليس من حقنا ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ إذ العلاقة بيننا وبينهم علاقة الداعي والمدعو لا علاقة الآمر والمأمور.

ولكن يمكن للمسلمين أن يتناولوا غيرهم (غير المسلمين) بالأمر والنهي في ظروف خاصة وفي نطاق محدود وضيق جدا، ولا يصح لنا أن نجعل من الآية عنوانا للمهمة التي نقوم بها بين غير المسلمين، إذ المطلوب باديء ذي بدء أن نخرجهم من الكفر والشرك إلى الإسلام ليزحزحوا عن النار ويدخلوا الجنة، والسبيل إلى ذلك الدعوة والتبليغ، والنصح والتذكير، فإذا لم يرضوا بذلك فالمطلوب أن تجبرهم الحكومة الإسلامية إلى الحد الذي يقوم فيه العدل الإجتماعي ولا تسود الفوضى في المجتمع.

وثمة صورة أخرى يتعرض فيها الحكام المسلمون لغير المسلمين، وذلك حين تسعى طائفة المسلمين للتصدي إلى المفاسد الدينية التي يقع فيها المسلمون، ثم إذا وجدت في قرية من القرى أن غير المسلمين قاموا بأعمال يصل تأثيرها إلى المسلمين فعلى هذه الطائفة أن تقضي على هذه الفتنة سدا للذريعة (وقد أورد ابن تيمية عدة أمثلة في هذا الشأن في كتابه «الحسبة في الإسلام» وكذلك ينهون جبرا عن الرشوة والقتل والسرقة، أما في المعتقدات فلا.

فالأمر والنهي بمعناه الشامل يمثل في جانب من جوانبه المهمة التي نؤديها تجاه غير المسلمين، فهي صورة إستثنائية لا كلية.

وإذا إعتبرنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عنوانا للمهمة التي نقوم بها تجاه غير المسلمين فيقتضي ذلك الإكراه في العقائد والعبادات، وإن لم يكن كذلك فإنهم يقعون تحت دائرة الأمر والنهي، وبذلك نضعهم في دائرة التشريعات الإجتماعية فقط، بينما ينفصل عنهم الجزء الأهم في الدين المتعلق بالعقائد والعبادات، إذ لا نستطيع في هذه الدائرة أن نسلك أسلوب «الأمر» و «النهي» بل لابد أن نسلك أسلوب التبليغ والنصيحة، والحقيقة

أننا لو سلمنا بهذا الإستدلال فإنه لا يبقى حينئذ أي فرق بين النشاط الإسلامي (الحركة الإسلامية) والجيش الإسلامي، ولا شك أن الجيش الإسلامي جزء من الحياة الإسلامية، غير أن الحركة الإسلامية مفهوم أهم وأوسع، وعلينا أن ندركه حسب هذا المفوم الواسع الشامل.

فعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليسا معبرين حقيقيين عن مهمة الدعوة والتبليغ التي هي المطلوب الأول تجاه غير المسلمين، بل إن لفظة التغيير التي وردت في الحديث تشير إلى فريضة التغيير التي يجب أن نؤديها في حالة عدم قبول الحق حسب الظروف، والآية تقرر مهمة التغيير في كل الأمور بإعتبارها من مقتضيات العقيدة والعمل إيجابيا وسلبا، فلا يمكن تطبيقها إلا على المسلمين في حالة الإستطاعة، بينما غير المسلمين فلا نتوجه إليهم إلا بالدعوة والتبليغ لأمور الدين الأساسية، وذلك حتى يقبلوا الدين بدافع ذاتي، ولا يمكننا أن ننهج معهم نهج التغيير باليد إلا في جزء يسير من الشريعة وهو في الدرجة الثانية.

وهذا ما قرره الأستاذ رشيد رضا، وهو أن المهمة الأولية للدعاة هي دعوة الناس إلى الحق وإشعال نور الحق في باطنهم، أما الأمر والنهي فهما ثانويان.

(أنظر: المنار ج٤ ص٢٧، ٢٨)

وفي الواقع أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكن إعتبارهما على الإطلاق هدفا للمسلمين، ولذا لم يعبر القرآن في موضع ما عن هدف النبوة بهاتين الكلمتين، إن مهمة الأمة المسلمة هي تلك التي بعث لأجلها الأنبياء، وهذه الأمة نائبة عن الأنبياء، والقرآن حافل بالآيات التي تعبر عن هدف بعثة الأنبياء والرسل ولكن لم يرد في موضع من القرآن «إنا أرسلنا الرسل ليأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر» وعدم ورود هذه الكلمات كتعبير عن هدف النبوة يدل على أنه لا يمكننا أن نستنبط منها على الإطلاق الهدف الذي نقوم بأدائه على أهل الدنيا كنائبين عن الرسل.

الآية الخامسة :

﴿ هو الـذي أرسل رسوله بـالهـدى ودين الحق ليظـهـــره على الديــن كلــه ولو كــره المشركون ﴾ (التوبة: ٣٣)

«يفسر المودودي الآية: إن الله أرسل رسوله بنظام عدل وحق، وهدف بعثته أن يغلب هذا النظام على النظم الدنيوية الأخرى» (المصطلحات الأربعة)

والأمة مأمورة بعد ختم الرسالة أن تقوم بتلـك المهمة التي بعث بها النبي ﷺ وهدف المسلمين هو القيام بإظهار هذا النظام على كل نظام دنيوي، وتنفيذ أوامر الإسلام في جميع نواحي الحياة.

وقد نشر مقال فـي مجلة «الحياة» في شهر المحرم ١٣٨٢ هـ تحت عنوان (الإشارات) نقل فـيه الكاتب عن طـريق بعض زملائه «أن بـعض الناس يعـترضون على هدف الجـماعة الإسلاميـة، والذي بموجبـه يقتضـي أن تكون مسئـوليتنـا هي أن نقيـم الحكومة الإسـلامية بالفعل لا أن نسعى لإقامتها» وأساس الإعتراض ما صرحت به الجماعة في دستورها من أن الهدف هو «إقامة الدين» لا «الـسعي لإقامة الدين». فرد كاتب المقال بأمثـلة عديدة، تبين له من خلالها أن الأمر واضح كالشمس في رابعة الـنهار على أن معنى أمر الله لفرد أو جماعة ما، يـعني أن تسـعى لإقامتـه لا أن تقيمـه بالفـعل، وضرب لذلـك أمثلة ثـم مضى قائـلا في حـماسـة: «هب أن أحـدا إعتـرض بهـذا الـقول: إن الله كـلف الإنـسان فـي هذه الأمـور بمسئـوليات لا يطـيقها، فالجـواب، أن المسئوليـات إنما تتعـلق بالسعـي وبذلك الجهـد وليس بإيجادها بـالفعل. ولو عاد المعترض قائـلا: لم يصرح القرآن بالقول: «واسعـوا لإنقاذ الناس من الـنار» «واسعوا لـلإصلاح» و«اسعوا لإقـامة الدين» فـأقول بكل لـطف ولين: علـيك أن تتأمل في خلواتك غاضا الطرف عن إعتراضك، لأن إعتراضك هذا دليل على قصر نظرك، وعلى جهلك لأساليب الأمر ونوعية الأحكام»

لم يصرح صاحب المقال من هم هؤلاء الذين إعترضوا أمام زميله بهذا الإعتراض، أما قضيتي فليس لها أية علاقة بهذا الإعتراض، فلم أقل أنه بموجب ألفاظ الدستور عن الهدف، أن مسئولية أهل الإيمان إنما هي الإقامة بالفعل لا السعي لها، بل ماقلته هو أننا لو إستنبطنا الهدف من آية «ليظهره على الدين كله» فإن ذلك يقتضي أن مسئوليتنا تجاه العمل الذي ورد في الآية هي أن ننجزه فعلا، لأن الآية لم تقتصر على السعي فحسب، بل فيها الإعلان عن نتيجة لابد أن تقع ﴿ ويأبي الله إلا أن يتم نوره ﴾.

من السهل الرد على وجهة نظر المخالف إذا كان أساس إعتراضه السماع من الآخرين، وهو نفس الأسلوب الذي ينتهجه بعض العلماء ضد الجماعة الإسلامية حيث إنتقدوا الجماعة الإسلامية معتمدين في ذلك على ما سمعوه من الآخرين، فكان رد الجماعة عليهم بأن فكرتهم مبسوطة في مؤلفاتهم، ومن يريد النقد فعليه أن يتعمق فيها ثم ينتقد، لأني أخشى أن يقعوا أو يوقعوا بعض الناس في نفس الخطإ الذي ينبهون الآخرين إليه.

الآية المذكورة قد وردت في ثلاث سور، هي سورة التوبة والفتح والصف وهنا أنقل آية سورة التوبة:

﴿يريدون أن يطفئوا نور اللّٰه بأفواههم ويأبى اللّٰه إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون ٥ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة ٣٢ –٣٣)

ففي الآية بيان «إظهار الدين» وهو عمل يقع رغم كراهة المشركين والكافرين، بينما المهمة الحقيقية الأولى هي «تبليغ الدين» والغاية منه أن يقبل الناس كلام النبي بدافع ذاتي، والنبي بعث لينقذ الناس من نار جهنم، ولا يمكنه إنجاز ذلك إلا إذا قبل الناس كلامه بمحض إرادتهم، لا أن يتسلط عليهم عن طريق الجبر والقهر، وفي هذه الحالة لا يمكن أن نعتبر آية «إظهار الدين» كهدف أصلي وشامل للنبي ﷺ.

وثمـة قرائن فـي الآيات تدل دلالة واضـحة علـى أن العمـل المذكور ليس من مهـمة الإنسان، بل في الواقع هو خطة إلهية محضة، وهو إعلان عن حكم إلهي وليس بيان لجهد إنساني ولو أنجزه الله بواسطة نبيه، وبهذا الإعتبار فإن إنجاز هذه الحادثة على يديه ﷺ كان غاية من غايات بعثته، ولكن من حيث حقيقته هـو تدبير إلهي وليس المسئولية العامة للنبوة والتي كلف النبي بها وقيل عنها ﴿ وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾. (المائدة: ٧٦)

القرينة الأولى :

وبعد الإستقراء الكامل يتضح أن هذا العمل هو خبر وليس أمرا، أي ليس في الأية أمر لبذل الجهد مـن أجل إظهار الدين، بل ما جاء فـي الآية أن (إظهار الدين) أمر سيـقع حتما، وأرسل الله رسوله ليظهره على الأديان كلها، ولو بذل الكفار والمشركون كل ما لديهم من قوة وسلاح فإن الله يأبى إلا أن ينجز خطته هذه.

﴿ وكفى باللّه شهيدا﴾ على أن ما وعده كائن لا محالة.
(أبو السعود / تفسير سورة الفتح)

﴿ وكفى باللّه شهيدا﴾ عن الحسن شهد على نفسه أنه سيظهر دينك.
(الكشاف / تفسير سورة الفتح)

ويتبـين من هذا أن الآية لا تـتحدث عن هدف المخلوق الذي ليـس بوسعه إلا الـسعي سواء أثمـرت جهوده أم لا، بل تـتحدث عن عمل من له أمر ﴿ **إذا أراد شيئا أن يـقول له كن فيكون**﴾ وفيها إعلان عن إرادة الله التي سيتمهـا رغم أنوف الكافرين، والقرآن يصرح بأن هذا الأمر لابد أن يقع، وهذا دليل على أن الأمر هو إرادة إلهية وليس من عمل الإنسان في شيء. ولعل اللزوم بين الإرادة والتطبيـق هو أمر من شأن الله وليس في وسع الإنسان أن يرغب في شيء ثم يجعله واقعا عمليا مهما كانت الأوضاع والظروف.

القرينة الثانيـــة :

وهي تتعلق بـالضمير في «ليظهره» فبـالتأمل يتضح أن الفاعل في «لـيظهره» هو الله عز وجل، لأن نوعية بيان إظهار الدين تدل على أنه لا منجز لها سوى الله، والمفسرون متفقون ـ سوى قليـل منهم ـ على أن الفاعل فـي «ليظهره» هو الله عز وجل لا الرسـول، واختلفوا في مرجـع ضمير المفـعول وهو «الهـاء» في «ليظهـره» بعضهـم قـال هو «الرسول» والـبعض الآخر قال هو «دين الحق» ويوضح الأستاذ رشيد رضا آراء المفسرين في هذا الصدد قائلا:

«وفي الـضمير المنصوب هنـا قولان (أحدهـما) أنه للـرسول ﷺ هو مروي عـن ابن عباس المعنى حينئذ أنه تعالى يظهر هذا الـرسول على كل ما يحتاج إليه المرسل هو إليهم من أمور الديـن: عقائده وآدابه وسـياسته وأحكـامه لأن ما أرسلـه به هو الدين الأخـير الذي لا يحتاج البشر بعده إلى زيادة في الهداية الدينية.

والوجه الثـاني أن الضمير لـدين الحق الذي أرسل به ﷺ ومعـناه أنه تعالى يـعلى هذا الدين ويرفع من شأنه على جميع الأديان». (المنار / المجلد ١٠ ص ٣٩٠ – ٣٩١)

ويقول الإمام الرازي:

«وأكثر المـفسرين عـلى أن الهاء فـي قوله (لـيظهره) راجعـة إلى الرسول والأظـهر أنه راجع إلى دين الحق أي أرسل الرسول بالدين ليظهره أي ليظهر الدين الحق على كل الأديان وعلى هذا فيحتمل أن يكون الفاعل للإظهار هو الله، ويحتمل أن يكون هو النبي أي ليظهر النبي دين الحق» (التفسير الكبير / مجلد ٧ ص ٥٥٦ سورة الفتح)

وقال الرازي وغـيره من المفـسرين أن الفاعـل في «ليظهـره» هو اللّه ويمكـن أن يكون الرسول أيـضا ولكن رأيـهم هذا باعـتبار اللـغة فقط، وإلا فـالعمل المـذكور في الآية فـاعله الحقيقي هو الله، والرسول هو وسيلة الإنجاز، قال الرازي فـي تفسير سورة التوبة بعدما نقل الآية المذكورة:

«إعلم أنه تعالى لما حكى عن الأعداء أنهم يحاولون إبطال أمر محمد ﷺ وبين أنه يأبى ذلك الإبطال وأنه يتم أمره بين كيفية ذلك الإتمام فقال ﴿ **هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله** ﴾. (التفسير الكبير / مجلد ٤ ص ٤٣٧)

فعند الرازي ما ذكر من إرادة إلهية في آيتي ﴿ **والله متم نوره** ﴾ ﴿ **ويأبى الله إلا أن يتم نوره** ﴾ مذكورة كيفيتها في ﴿ **أرسل رسوله بالهدى ودين الحق** ﴾ فمعنى قوله: الرسول فاعل في ﴿ **ليظهره** ﴾ كيفية فعل الفاعل الحقيقي لا تعيين الفاعل، وهو نفس تفسير البيضاوي بطريق آخر: ﴿ **هو الذي أرسل رسوله** ﴾ بيان لقوله تعالى ﴿ **يريدون أن يطفئوا نور الله ...** ﴾ ففي الآية الأولى الفاعل هو الله وهو صريح، وفي الآية الثانية نقول أن الفاعل هو الله، وبناء على ذلك لا يحتاج الضمير إلى مرجع لأنه موجود في الكلام نفسه، يقول: ﴿ **هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله** ﴾ كالبيان لقوله ﴿ **ويأبى الله إلا أن يتم نوره** ﴾ ، ولذلك كرر ﴿ **ولو كره المشركون** ﴾ غير أنه وضع المشركون موضع الكافرون» (تفسير البيضاوي / تفسير سورة التوبة)

ويقول الألوسي: «والجملة بيان وتقرير لمضمون الجملة السابقة لأن مآل الإتمام هو الإظهار». (روح المعاني / مجلد ١٠ – ص ٨٦)

القرينة الثالثة :

ما فهمه الرسول ﷺ وعمل طبقا له، فكان عملا بإعتبار نوعيته لا يمكن التعبير عنه إلا بالأمر الإلهي. وهذا الإظهار للدين تحقق «بتسليط المؤمنين على جميع أهل الأديان»

(روح المعاني / تفسير سورة الفتح)

أي حادثة هذه؟ حدثت أم لا ؟ نقل الرازي في هذا الصدد خمسة آراء منها: «الوجه الثالث» المراد ليظهر الإسلام على الدين كله في جزيرة العرب وقد حصل ذلك فإنه تعالى ما أبقى فيها أحدا من الكفار» (التفسير الكبير / مجلد ٤ ـ ص ٤٣٧)

وهذا الرأي مطابق للآية، لما فيه من إعلان عن إظهار للدين رغم كراهة المشركين والكافرين، ولا يمكن أن نطبقها على حادثة لم تحدث بعد، يقول الشوكاني: « قد وقع ذلك ولله الحمد » (فتح القدير / ج٢ ـ ص ٣٣٨)

وقد حدث ذلك في الجزيرة العربية كما صرح العلماء:

قيل: أراد ﴿ **ليظهره على الدين كله** ﴾ في الجزيرة العربية وقد فعل.

(الجامع لأحكام القرآن / ج ٨ ـ ص ١٢٢)

قيل: مخصوص بجزيرة العرب وقد حصل ذلك ما أبقى فيها أحدا من الكفار.

(البحر المحيط / ج٥ ـ ص ١٣٣)

وقد كانت طريقة إظهار الدين في بني إسماعيل بأن شرع النبي في حرب ضد منكريه كانت تنادي (إما الإسلام أو السيف)، كما ورد في حديث صحيح: «أمرت أن أقاتل الناس (في النسائي أقاتل المشركين) حتي يشهدوا أن لا إله إلا الله، فإذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم وحسابهم على الله ». (متفق عليه)

وقد ورد في بعض الروايات «وأن محمداً عبده ورسوله» وبعضها «ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » وفي بعضها «وكفروا بما يعبدون من دون الله » وفي الأخرى «واستقبلوا قبلتنا وأكلوا ذبيحتنا » وفي رواية «ويؤمنون بما جئت به»

(النووي / شرح مسلم ج ١ ـ ص ٣٩)

وإذا تأملت في الجوانب المذكورة تعجبت ممن يستنبط هدف الأمة الإسلامية من الآية التي ذكرت فيها إرادته تعالى، فأية قاعدة أو لغة نستدل على أن معنى «إرادة الله أن يفعل كذا» هدف المسلمين أن يفعلوا كذا ولو قلنا بأن الآية تصرح بهدف المؤمنين فمعناه أن نبدأ مع الناس حربا لا هدنة فيها حتى يسلموا، ومن جانب آخر فالآية لا تدل على

السعي فقط بل تصرح بإظهار الدين فعلا، فإذا أخذنا منها الدليل على الهدف، فمعنى ذلك أن ما ذكر فيها من «إتمام النور» و «إظهار الدين» أن ننجزه فعلا مهما كلف الأمر، بينما الإنسان مكلف بالسعي وبذل الجهد وليس مكلفا بأن يوجد النتيجة.

وثمة رأي عن ابن عباس، ذكره الطبري وهو « ليعلمه شرائع الدين كلها »

(تفسير الطبري)

«عن ابن عباس في قوله ﴿ **ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون** ﴾، قال : ليظهر الله نبيه ﷺ أمر الدين كله فيطلعه إياه كله ولا يخفى عليه شيء منه وكان المشركون واليهود يكرهون ذلك». (الدر المنثور ج ٣ ـ ص ٢٣١)

ففي هذا التفسير معنى الإظهار هو الإطلاع والإعلام، قال تعالى: ﴿ **عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا** ﴾. (الجن: ٢٦)

ولكن مع ذلك فإني أرى أن تفسير ابن كثير لا يرد معنى الغلبة كليا، بل هو حكمة من الحكم التي ذكرت مع إظهار الدين ﴿ **كتب الله لأغلبن أنا ورسلي** ﴾ وكانت الغلبة بالنسبة للأنبياء السابقين بتدمير منكريهم بعذاب يتسأصل شأفتهم وينجي المؤمنين، أما غلبة الرسول ﷺ فقد كانت في صورة «تسليط المسلمين على جميع أهل الأديان»

(روح المعاني / تفسير سورة الفتح)

أي غلبة المسلمين على الكافرين ثم إقامة الحكومة الإسلامية عليهم، وهذا أمر قد خص الله به رسوله ﷺ، وهو أمر مقدر في علم الله منذ الأزل، وقد وردت نبوءات في صحف بني إسرائيل تخبر عن هذا الأمر فيما عرف باسم «مملكة السماء».

وحكمة الله في هذا الإظهار والغلبة هي «إتمام النور» ، والمقصود بالنور الأحكام التي نزلت لهداية الناس وإرشادهم في الحياة الدنيا، ولما أراد الله أن يختم سلسلة النبوة، اقتضى ذلك أن ينزل الأحكام في كافة جوانب الحياة، حتى يكون الناس على بينة في كل شأن من

شؤونـهم حتـى يوم القـيامة، ولـكن سنـة الله ألا يتـنزل كل الـدين في صـورة كتاب دفـعة واحدة، بل تتنزل التعاليم الدينية الأساسيـة في بداية الأمر على الأنبياء، أما الأحكام المفصلة التي تـتعلق بالمجـتمع والسيـاسة فلا تتنـزل إلى أن يقام المجـتمع على أسـس النظام السـياسي، ولذلك لم تتنزل على بعض الأنبياء إلا الأحكـام الأساسية، لأن أتباعهم الذين قبلوا الإسلام لم يبلغوا الحد الـذي يمكنهم من إقامة كيان سياسـي مستقل، فتنزل عليهم بـالتالي الأحكام الإجتماعـية والسياسية والمـدنية، غير أن الأمر كـان لابد وأن يختلف في شـأن النبي ﷺ، فعدم قيـام كيان سياسي لـنبي آخر الزمان يعـني عدم نزول الأحكام المتـعلقة بجمـيع شعب الحياة، مما يحرم الإنسان هداية الله في شؤون حياته كلها.

ولهذا السـبب تحققت الغـلبة للرسول علـى هذا النحو، ومنح مـلكا عظيمـا أو «مملكة السماء». لأنه بدونها لا يمكـن إكمال الدين وإتمام النور على العباد، قال تعالـى مبينا حكمة الغلبة ﴿ ويهديك صراطا مستقيما ﴾ والمراد الأحكام التفصيلية كما قال ابن كثير: «أي بما شرعه لك من الشرع العظيم والدين القويم». (ابن كثير / تفسير سورة الفتح)

ولو لم يغلـب المؤمنون ويتمكنـوا من اقامة مجتمع إسـلامي مستقل لما تعـرضوا لكافة جوانب الحيـاة، ولما تنزلت الأحكام المـتعلقة بكل نـاحية من نواحي الحيـاة لأن من سنة الله تعالى ألا ننزّل الأحكام المتعلقة بالمجتمع والسياسة إلا إذا إقتضت الظروف ذلك.

وبهذا الإعتبار نستطيـع فهم تفسير ابن عباس، فهو بيان تلـك الحكمة من وراء عملية إظهار الـدين، وليس معنـى ذلك أن غلبة الدين وإظهـاره كان أمرا خاصا بـالعهد الـنبوي، وليس مطـلوبا منا، لا. لم أقـصد هذا بل إذا كان ثمـة صراع بين الحق والباطـل أوبين الدين والإلحاد فعلى المسلمـين أن يتسلحوا ويبذلوا كل ما في وسعهم ويـحشدوا كل الإمكانيات من أجل الـدين الحق وغلبتـه على الباطل، ولـكن القول أنَّ غلبـة الدين هي الهدف الـوحيد للإسلام، وعلينا أن نسعى من أجله، فهذا غير صحيح...

الإستدلال بالحديث

لقد نشر مقال في أحد مجلات الجماعة الإسلامية ورد فيه: «إن ما استهدفته الجماعة الإسلامية لا دخل فيه لرضا أحد أو عدم رضاه، إنها تعتقد أن الله سبحانه وتعالى بعث جميع الأنبياء، وأخيرا سيدنا محمداً ﷺ لهذا الهدف السامي، ولهذه الغاية المهمة، ولذا يبقى هذا، نيابة عنهم هو هدف الأمة المحمدية إلى يوم القيامة، وهكذا ترتبط أهداف الجماعة الإسلامية بهدف البعثة المحمدية ـ تلقائيا ـ على صاحبها الصلاة والسلام» والهدف على حد تعبير صاحب المقال كالآتي: «إقامة الحكومة الإلهية الشرعية» و «تنفيذ دين الله وشريعته وإصلاح الدنيا» و «إقامة دين الحق وإظهاره على الأديان الباطلة».

هذا هو الهدف من البعثة المحمدية عند صاحب المقال، وهو موجود في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وفي التاريخ الإسلامي، واستدل صاحب المقال على ذلك من بين هذه الأدلة الوفيرة بحديث واحد يثبت دعواه، وهو شرح للأحاديث الأخرى في هذا النطاق، وهي رواية الإمام البخاري، كما رواها المحدثون الآخرون كذلك.

عن عطاء بن يسار قال: لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص فسألته، أخبرني عن صفة رسول الله ﷺ التي وردت في التوراة، فعدّ بعض صفاته ﷺ منها : « لن يقبضه الله حتى يقيم به الملة العوجاء بأن يقولوا لا إله إلا الله فيفتح بها أعين عمي وآذان صم وقلوب غلف» (البخاري / كتاب البيوع، كراهية الصخب في الأسواق)

فاستنتج من هذا الحديث أن غاية بعثته كانت «إقامة الدين» وهذه النبوءة كانت في التوراة قبل مئات السنين، على أن الله لن يقبضه حتى يقيم به الملة العوجاء،وكان ختام هذا المقال بهذا الإعلان: «إن هذا الشرح يزيدنا يقينا على أن الهدف الذي اختارته الجماعة الإسلامية لم تخطىء فيه، وهذا هو هدف الأمة الإسلامية بأسرها وهي غافلة عنه»

(مجلة الحياة ١٩٦٢م)

وقد ترجم صاحب المقال «الملة» بمعنى «الدين» ولكن عبارة «بأن يقولوا» تقتضي بأن معناها «الجماعة» لأن قائل القول هم الأفراد لا دينهم.

والحقيقة أن هذا بيان للخطة الربانية التي أمر فيها النبي ﷺ بالقتال ضد مشركي زمانه حتى ينظروا إلى تغيير عقائدهم من الشرك إلى التوحيد، فهدى الله به أمة من خلقه، وهذا ما يقوله شارحا البخاري (ابن العيني وابن حجر):

١- قوله (حتى يقيم به) أي حتى ينفي به الشرك ويثبت التوحيد. قوله (الملة العوجاء) هي ملة العرب، ووصفها بالعوج لما دخل فيها من عبادة الأصنام، وتغييرهم ملة إبراهيم عليه الصلاة والسلام عن استقامتها وإمالتهما بعد قوامها، والمراد من إقامتها إخراجها من الكفر إلى الإيمان.

٢- قوله (حتى يقيم به الملة العوجاء) أي ملة العرب، ووصفها بالعوج لما دخل فيها من عبادة الأصنام، المراد بإقامتها (أن يخرج أهلها من الكفر إلى الإيمان).

(فتح الباري ٤ ص ٢٨٧)

يتبين من هذا الشرح أن الإستدلال بهذا الحديث غير صحيح لعدة وجوه:

أ - المهمة التي ذكرت في الحديث هي «أن يقولوا لا إله إلا الله» ولكن بأي دليل استنتج منها «إصلاح الدنيا» أو «إقامة الحكومة الشرعية»؟!

ب - طبقا لما ورد في الحديث ليس هو فريضة الأمة، بل هو خطة ربانية ينفذها الله تعالى بواسطة الرسول «أي يقيم الله تعالى بواسطته الملة العوجاء بأن يقولوا لا إله إلا الله»

(القسطلاني - إرشاد الباري - مجلد ٤ ص ٥٨)

ج - ورد في الحديث «لن يقبضه حتى يقيم به الملة العوجاء بأن يقولوا لا إله إلا الله». فمن الواضح الجلي أن في هذا بيان أنه لا يموت الداعي حتى يقول الناس لا إله إلا الله بين

يديه، ولو أخذ هدف المؤمنين من هذه العبارة المذكورة، كنائبين عن الرسول ﷺ، فمعناه أن يتعهد كل منا بألا يموت حتى يعتنق من حوله الإسلام. أيتعهد صاحب المقال بهذا ؟؟!

د ـ «إن هذا المصطلح (إقامة الدين) قد نطق به النبي ﷺ وأصحابه مرات عديدة» بهذه الدعوى قدم أحد الشيوخ أحاديث عديدة ثم خاطبني قائلا: «لو تأمل المعترض هذه الأحاديث النبوية فلا يجد فيها تحديداً لمعنى إقامة الدين الذي يدعيه، بل يرى فيه بوضوح كوضوح الشمس أن الناحية السياسية والإجتماعية لإقامة الدين في هذه الأحاديث موجودة، بل هي بارزة، ومع ذلك هو يلح على أنها لا علاقة لها بموضوع إقامة الدين»

لا أنكر أن إقامة الدين كلمة شرعية، ولا أدعي بأن الأحكام السياسية غير داخلة في الدين ولكن الإستدلال بها على الرسالة الإسلامية غير صحيح، وبهذا الإعتبار فإن جميع الإحاديث التي قدمت في هذا الشأن لا علاقة لها بالموضوع، وسأقدم هنا حديثين من تلك الأحاديث:

الأول: حديث ورد في البخاري في كتاب الأحكام:

«إن هذا الأمر في قريش لايعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين»

وورد هذا الحديث بألفاظ وطرق مختلفة، جمعها ابن حجر، ونذكر منها بعض الروايات:

١- إن هذا الأمر في قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره.

٢- الأمراء من قريش ما فعلوا ثلاثا ما حكموا فعدلوا ...

٣- يا معشر قريش إنكم أهل هذا الأمر ما لم تحدثوا.

٤- أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم على حق.

(فتح الباري / ج١٣ ص ٩٥)

ففي هذه الروايات المراد من «الأمر» الخلافة، والمعنى أن الخلافة التي منحها الله للعرب المسلمين قريش أولى بها شريطة أن يستقيموا ويؤدوا مسئولياتهم طبقا للشريعة، فإذا استقاموا على هذا الطريق فإن نصرة الله حليفهم، ولا أحد يستطيع أن ينازعهم في هذا الأمر.

لا أدري ما هي العلاقة بين هذه الوصية وبين القضية التي نحن بصددها ؟! إذا كان يقصد أن ورود كلمة « ما أقاموا الدين» في الروايات المختلفة، ليس القصد منه إقامة أصل الدين فحسب، بل يشمل إقامة الحكومة والسياسة أيضا، فلا خلاف في ذلك. ولكن مع الأسف أن هذا لا يحقق ما يسعى إليه، إذ الأحاديث إنما تتحدث عن مسئولية يؤديها الأمراء في حكومة قائمة، بينما قضيتنا هي: ما هو هدف المسلمين بصورة مطلقة في هذه الدنيا؟ ولإثبات ذلك لابد أن يقدم حديثا يؤكد أن «هدف المسلمين في هذه الدنيا هو أن يقوموا بتغيير النظم الدنيوية الإجتماعية والفردية ويقيموا بدلها الحكومة الإسلامية» وبعبارة أخرى عليه أن يقدم حديثا يدل على عمل الدعوة، لا حديثاً يعدد واجبات أمراء المسلمين وحكامهم، لأنه من المتفق عليه إذا اتسعت دائرة المسلمين إلى السياسة والحكومة فما عليهم إلا أن يحكموا حسب أوامر الله وقوانينه، ولكن هذه الجملة المتفق عليها «ما أقاموا الدين» لا يمكن أن تفسر بصورة مطلقة هدف الدعوة الإسلامية.

الثاني: حديث آخر استدل به وهو: «أولئك أصحاب محمد ﷺ إختارهم الله لصحبة نبيّه ولإقامة دينه». (المشكاة: ص ٣٢)

وها نحن نورد الحديث كاملا:

عن ابن مسعود قال: من كان مستنا فليستن بمن قد مات فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة أولئك أصحاب محمد ﷺ كانوا أفضل هذه الأمة أبرها قلوبا وأعمقها علما وأقلها تكلفا اختارهم الله لصحبة نبيّه ولإقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم على أثرهم وتمسكوا بما

استطعتم من أخلاقهم وسيرهم فإنهم كانوا على الهدى المستقيم.

(المشكاة / كتاب الإيمان في الإعتصام بالكتاب والسنة)

فهذه نصيحة خير من عبد الله بن مسعود، ومعنى (إقامة الدين) التي وردت فيه اتباعه فيقول ابن مسعود عن أصحاب الرسول ﷺ أنهم كانوا خير أناس اصطفاهم الله لصحبة نبيّه ولاتباع دينه فهم أحق بصحبته ولم يألوا جهدا في امتثال أوامر الدين، ولذلك فهم أحق بأن يتبعوا ويتخذوا كقدوة وأسوة حسنة، فإن حياتهم نموذج مثالي في اتباع الدين.

ولهذا السبب وضع المحدثون هذا الحديث في باب الإعتصام بالكتاب والسنة، فهم يقصدون به التمسك والإعتصام، وهذا أمر لا يختلف عليه اثنان، ولكن لا يتحقق به ما يريده صاحب المقال، فهو نتيجة التفسير الذي تبناه لكلمة «إقامة الدين» التي وردت في الحديث في مجلة «الحياة» فكان عنوانه « أصحاب رسول الله ﷺ جنود إقامة الدين» (الحياة ١٩٦٢م) بينما الأجدر أن يحمل عنوان « أصحاب رسول الله ﷺ خير الناس اتباعا للدين».

الإستدلال بالفقه

١- الإستدلال الأول :

من المسلمات الدينية أن الجهاد، وقطع اليد، وجلد القاذف والزاني غير المحصن وشارب الخمر وغير ذلك من الحدود، هي أحكام قطعية في القرآن، والعمل لها حسب أوامر الله تعالى حقيقة لا تنكر، ولكنها اليوم غير معمول بها، فكل مسلم يقرؤها في القرآن، وتطرح على مائدة البحث في المعاهد والمدارس، والخطباء والمؤلفون لا ينفكون يدققون فيها، ولكن عند التطبيق يعتذرون بهذا الكلام «لابد للتطبيق من الحكومة الإسلامية وهي غير موجودة». فنقول إذا كانت هذه الأحكام متوقفة على الحكومة الإسلامية فيجب علينا

أن نسعى لإقامتها، كما يفيد أصل مسلم به وقاعدة إسلامية هي «كل أمر يتوقف عليه فرض أو واجب فهو أيضا فرض وواجب، كالبحث عن الماء قدر الإمكان للوضوء».

«ألا ترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب وتحصيل أسباب الحرام حرام»

(مسلم الثبوت ص ٣٨)

(مجلة الحيات ديسمبر ١٩٦٢م)

ففي هذا الاستدلال يكمن خطأ، وهو اعتبار أصل «تحصيل الواجب واجب» كأنه حكم مطلق، يتعلق بكل فرض وواجب مذكور في القرآن، أي كل فعل أمر به الشارع يجب على المؤمنين إن لم يتمكنوا من تطبيقه أن يسعوا إلى تحصيل أسبابه، ليطبقوه، بينما الأمر ليس كذلك، فالقاعدة المذكورة ليست مطلقة بل مقيدة بشروط، وسأنقل هنا عبارة مدير مجلة (الحياة) الذي عقب على ذلك قائلا:

«تحصيل أسباب الواجب واجب» قيده علماء أصول الفقه بقيدين، أولهما: أن يكون الواجب مطلقا لم يقيده الشارع بسبب أو شرط. ثانيهما: أن يكون السبب أو الشرط في مقدور المكلّف، إذا فقد أيّ قيد منهما فلا يجب تحصيل ذلك الواجب. ومثال القيد الأول «وجوب الزكاة» فسبب وجوب الزكاة في الذهب والفضة أن يكون الإنسان صاحب نصاب، وشرطه أن يمضي عليه حول كامل، ولكن لا يجب على المسلم تحصيل سببه ولا شرطه، أي لا يجب على المسلم السعي لتحصيل النصاب ولا على صاحب النصاب أن يحفظ نصابه حتى يمر عليه حول ليؤدي الزكاة، والسبب في ذلك أن حكم وجوب الزكاة ليس مطلقا بل هو مقيد، إذ تجب الزكاة على من يملك النصاب ومر عليه حول كامل، ففي مثل هذه الأحكام المقيدة لا تطالب الشريعة أحدا بالسعي لتحصيل الأسباب والشروط، بل تطالبه بالعمل إذا توفر الشرطان.

ومثال القيد الثاني «أوقات الصلوات» التي هي أسباب لها، فلا يجب على المرء تحصيل هذه الأسباب لأنها خارج نطاق قدرته » .

ولا يعني هذا الإقتباس أن مدير مجلة (الحياة) يخالف صاحب المقال، أو يوافقني، إنما هو يقبل هـذا التقسيم ولكنـه يرى «أن حد قطع اليد للسارق وجلد الزاني تكليف مطلق، ولا يمكن تطبيقـه إلا إذا وجدت الحكومة، فيجب تحصيل هذا الشرط» ثـم يمضي قائلا بعد ذلك «إن اتفاق العلماء على أن وجود الحكومة شرط لأداء هذه الأحكام، لا يعني أن هذه الأحكام ليست واجبة إلا إذا كان الخليفة موجودا والحكومة قائمة فيطبقوها، بل هذه الأحكام الواجبة عليكم لا يمكن تنفيذها إلا بالخليفة والحكومة، فيجب تحصيل هذا الشرط لتطبقوا هذه الأحكام» (مجلة الحياة / ديسمبر ١٩٦٢ م)

لا اعتراض فيما اتفق عليه العلماء من ضرورة وجود حكومة إسلامية لتنفيذ هذه الأحكام، ولكن من هم المخاطبون لتحصيل هذا الشرط؟

فهذه مسألة أخرى لا تثبت باتفاق العلماء كما صرح بذلك صاحب المقال وهذا هو خطأ صاحب المقال، إذ يجزم بأن الخطاب هو موجة لعامة المسلمين، بينما المخاطب في ذلك المجتمع الحر الذي يملك الخيار الإجتماعي، وليس عامة المسلمين المتفرقين. فهذا حكم مقيد وليس بمطلق. (المزيد من التفصيل انظر فصل «التصوّر الصحيح للدين »)

والأمر الثاني، ليس معنى هذه الأحكام المقيدة والمشروطة «أن ننفذها إذا وجدت الحكومة » بل معنى هذا القيد أو الشرط، أنه إذا وجد مجتمع حر يملك الخيار الإجتماعي فيجب عليه أن يطبق هذه الأحكام ـ وليس من قبل عامة المسلمين ـ كما يجب على ذلك المجتمع أن يسعى إلى إقامة حكومة إسلامية لتطبيق هذه الأحكام الشرعية الإلهية.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل ثمة أخطاء أخرى في الإستدلال، وهو أن هذا التفسير ـ أعني تفسير المودودي ـ إنما يقوم بالتفسير الكامل لعمل الدعوة، وينبىء عن مسئولياتنا تجاة كافة الأحكام، في حين أن قضية نصب الإمامة إنما تتعلق بنظام سياسي لمجتمع قائم، وهي توضح مقتضى الإسلام في قضية محدودة وخاصة، أما الإستدلال بها على ما ذهبوا إليه مثله كمثل دراسة الإنسان في ضوء القضايا الناشئة عن مقتضيات

الإقتصـاد. ومن البديـهي أن مشكـلة الإقتصاد أمـر جزئي في الحـياة، لا يمكن لـه أن يكون عنوانا لدراسة الإنسان بالكامل.

والأمر الـثاني أن هذا الـتفسـير حين يصـور لنا الهـدف الإسلامي هـو إقامة الحكـومة الإسلامية فـي كل أرجاء المعمورة، فهو تـبيين لمهمتنا الـدعوية، التي يجب أن نقـوم بها بين المسلمين وغـيرهم بصورة مطلقـة، وهذا هو الهدف الذي منحـنا إياه الله تعالى، وعـلينا أن نقوم له ونـنـشط لأجله في كل الأحوال والظروف. تـلـك هي الدعوة التي نجدهـا مبسوطة في تلك المؤلفات والكتب، ولكن الحقيقة أن إقامة الحكومة لا علاقة لها بهذا الهدف، فهي قضية تخصّ المسلمين فحسب لا الدنيا كلّها، ومن جهة أخرى فغير المسلمين الذين يقطنون في تلك المنطقة ينضوون تحت الحكم الإسلامي بعد إقامته، وتنفذ عليهم عديد من أحكامه، ولكن مـقولة «المسـلمون لابد لـهم من إمام» أو «نصـب الإمام واجب» فهـي بيان لفـريضة خاصة بالمسلمين، لا تعـني أنه يجب على المسلمين أن يقيموا الحكـومة الإسلامية على أهل الدنيا كلهم بما في ذلك غير المؤمنين، بل تعنـي أنه يجب على المسلمين أن ينصّبوا لهم أميراً سياسيا لتطبيق الأحكام الإسلامية وتنفيذ المصالح الشرعية.

وكما صرحت مسبقـاً فإن اعتراضي في الواقع على شرح وتفسير الهدف كما قدمه الأستاذ المودودي في مؤلفـاته، فإقامة الحكومة الإلهية لا تردّ اعـتراضي، كما أن الإستدلال بها عـلى ما ذهب إليه هـذا التفسيـر كالإستدلال على نـصب إمام على الـدنيا كلها بـإمامة صلاة الجماعة.

وأرجو ألاّ يسيء أحد فهمي، ويظن أني ضدّ إقامة الحكومة الإسلامية، بل إنه ليسرني ويسعدنـي جدا إقامتها إذا تـهيأت الظروف لذلك، وأنـا مستعد للـمشاركة العمـلية إذا دعا الأمر لذلـك، وسوف أكون سعيـداً جداً، ولكن اعتـراضي في الأصل عـلى ذلك التفـسير الذي يقول: إن المقتضى الحـقيقي للدين وهدف المؤمنين هو السعي لإقـامة حكومة إسلامية

في هـذه الدينا. إن ذلـك قد يكون صـحيحا عـلى المستـوى العملـي في وقت ما وحـسب الظروف، ولكن أن نعممه ونقدمه كنظرية فإنه عين الخطإ.

٢- الإستدلال الثاني :

كتب أحـد العلماء مـن بين الجماعة الإسلامـية يقول: «لو نـظرنا إلى الأمر مـن وجهة فقهية قانونية محضة لوجدنا أن مسئوليـة مسلمي الهند السعي للإنقلاب الإسلامي حسب هدف الجمـاعة لأنه قبـل الإحتلال الإنجليزي كانت الـهند دار إسلام ولـكن حين احتـلها الكافرون جعلوها دار كفر وفي هذه الصورة اتفق الـفقهاء على أنه يجب على المسلمين أن يقوموا للقضاء على الكفر ويعيدوها من جديد إلى دار إسلام».

إننا نجد في هذا الإستدلال خطأين:

أولهما: أن هـذا الحكم إنما يتعلق بأمر معين ومؤقـت، حاول صاحب المقال أن يـبينه بإعتباره أمراً عاماً. والظاهر أن أمر إعادة دار الإسلام يـوضح حكم الشريعة في حالة مؤقتة، بينـما نحن بصـدد قضية عامة ومـطلقة. والمسـألة الفقهـية تبيّن عمل المـسلمين وسعـيهم إذا وقعت تلـك الصورة المعينة، أمـا ما نبحثه فهـو مسئولية المـسلمين في جميـع الأحايين. ولو تعـمق صاحـب المقال فـي هذه النـاحية لأدراك أن إسـتدلالـه على فـرض صحتـه إنما يـبيح للمسلمين الهنود الكفاح السياسي، فكـيف بتلك البلاد التي لم تكن دار إسلام بعد حسب المسألة الفقهية ! والدعوى تقول «إنها هدف لمسلمي الدنيا بأسرها».

ثانيـهـما: أنه أراد أن يـستدل عـلى مـسألة نـظريـة بحكـم فقهـي ورد حول الجـانب السيـاسي، إن الحكم الصـادر حول مسألـة سياسية مـعينة يبـرز مقتضـى الشريعة تجـاه تلك المسألة المعينة، كمـا أن حكما صادرا حول عبادة معينة إنما يبرز مقتـضى الشريعة حول تلك العبادة فحسب، أما المسألة النظرية التي نحن بصدد بحثها فهي تتعلق بهدف الشريعة كلها، فكيف يسوغ الإستدلال بحكم جزئي علـى هدف كلي، ربما قد نسي صاحب المقال عند

إستدلاله أنه إنما يستدلّ على هدف الجماعة بمسألة سياسية جزئية، بينما يعلن أن الهدف إنما يتعلق بكافة مقتضيات الشريعة، وليس بالجانب السياسي فقط.

وهناك نوع آخر من الإستدلال، نتعرض إليه أيضا، وهو أن الذين عجزوا في مجال الدليل والبرهان هم يستدلون على موقفهم بهذا المنطق الغريب:

إن موقفنا لا يحتاج إلى دليل. ويقولون : «أنت تطالبنا بالبرهان، ويمكنك أن تدركه بنفسك بوضوح كما هي الشمس في رابعة النهار، ولا نحتاج إلى دليل شرعي. إن الغرابة التي يبديها المسلمون حول هذا الأمر ــ أي إقامة الحكومة الإسلامية ـ ترجع إلى الحوادث التاريخية، لذا فهم يلجأون إلى القرآن ليجدوا نصا صريحا على أن إقامة الحكومة فرض على المسلمين فلا يجدون، فيعتقدون أن كل الآمال والجهود التي تبذل في هذا السبيل غير شرعية وغير إسلامية». (مجلة الحسنات / مارس ١٩٦٢)

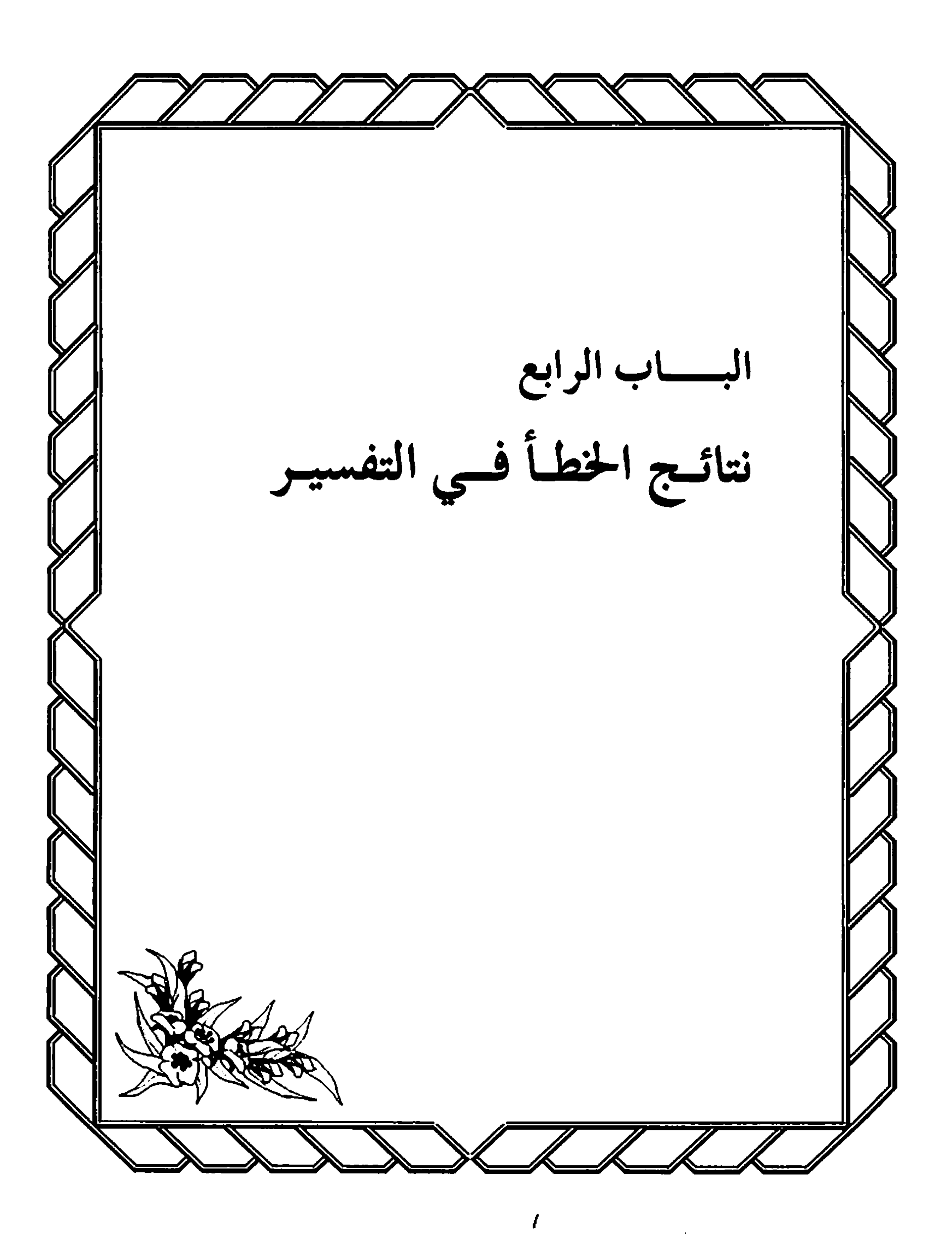
إن هذا الإستدلال مأخوذ من ذلك الرد الذي أعده الأستاذ صدر الدين الإصلاحي للرد على مقالي، وقد تناولت مقاله ورددت على استدلاله ثم أرسلته إلى الأستاذ أبي الليث في تاريخ ١٩ أغسطس ١٩٦٢، وقد مر بك في هذا الكتاب في الباب الثاني، وهذا الرد كان ضمن تلك الرسالة، وها نحن نورده منفصلا عنها:

أعترف أن «نصب الإمامة» فرض على المسلمين حسب ظروفهم، ولكن لا أدري من أين يؤخذ هدف «نصب الإمامة» في الدنيا كلها بالمعنى العام.

إن عدم ورود نصّ صريح في القرآن حول هذا الهدف العالمي دليل واضح وبيّن على أنه ليس بتفسير صحيح للرسالة الإسلامية فلو كان تفسيراً صحيحا لذكر في القرآن حتما ورغم محاولة الإستلال على هذا التفسير بالقياس العقلي إلا أن ذلك ليس سوى دليل على نقصه، لأن غاية الحركة الإسلامية وهدف الأمة المسلمة لابد من الإستدلال عليه بنصوص صريحة وواضحة ليس بالأقيسة العقلية المحضة.

هذه هي الدلائل المحكمة الثابتة التي يقدمها أصحاب هذا التفسير واثقين بها كل الثقة، معتقدين بذلك أن تفسيرهم ثابت بنصوص صريحة من الكتاب والسنة. ليتهم يعرفون أن حقيقة الثقة واليقين غالبا ما تكون خديعة ليس إلا ..

* * *



الباب الرابع

نتائج الخطأ في التفسير

نتائج الخطأ في التفسر

لا يخفي علينا أن كتاب الأستاذ المودودي «المصطلحات الأربعة في القرآن» كتاب يتمتع بأهمية بالغة بين مؤلفاته، فهو يحمل في ثناياه التصور الكامل للدين. وقد ختم المؤلف باب العبادة في هذا الكتاب بهذه الكلمات: «من آمن بدين الله وهو يتصور دعوة القرآن هذا التصور الضيق المحدود، فإنه لن يتبع تعاليمه إلا إتباعاً ناقصا محدوداً »

ولكن ـ مع الأسف ـ حتى محاولة توسيع الدعوة القرآنية هذه قد تحولت إلى تحديد لها في صورة جديدة، وبسبب هذه الفكرة الناقصة لم تعد تظهر العلاقة الحقيقية بين دين الفطرة والفطرة الإنسانية، فأسفر ذلك عن عدم ظهور نتائج الدين وأثره على المرء بشكل صحيح.

وإليك هذا المثال: إنك تشاهد المصباح الكهربائي. إن المصباح إذا لم يكن ثابتا في موضعه، فهو إما أن يعطي إضاءة أقل أو ينطفيء بعد أن يحمر سلكه، إلا أن المصباح إذا كان مركبا تركيبا جيدا، فإنه يعطيك الإضاءة الكاملة، ويستمر في الإضاءة مادام التيار الكهربائي متوفرا.

وهذه هي حالة المعرفة الإيمانية، فإن كنت تتمتع بالمعرفة الناقصة، فغير مستبعد أن تظهر بعض القبسات من نور الإيمان في حياتك إلا أنها ستظل ناقصة ومؤقتة. ولكن لو وقفت على المعرفة الكاملة فإن حياتك كلها سوف تضيء وستظل مضيئة حتى آخر لحظة من حياتك.

وينطبق هذا المثال على هذا التفسير تماما، والسبب هو إعوجاج هذا التفسير حيث لم تعد العلاقة الصحيحة بين الفطرة الإنسانية وبين دين الله سبحانه وتعالي كما كانت، مما يجعل أثر العبودية لا يظهر في حياة الإنسان. وبالرغم من أن هذا الإعوجاج كان خفيا إلا

أن تركيبة الدين في غاية الحساسية مثلها كمثل الآلة دقيقة الصنع التي تتوقف بكاملها لأدنى خلل يقع فيها، وهذا ما يحدث مع الدين تماما إذا طرأ عليه أي تغيير. ويكاد يتفق المسئولون في الجماعة الإسلامية على أن الذين تربوا على أساس هذا التفسير هم متجردون من حقيقة الدين.

وأسوق هنا بعض النماذج النظرية والعملية لنتائج الخطإ في التفسير:

تغيّر وجهة النظر :

السلبية الأولى التي نجمت عن هذا التفسير هي ما حدث من تغيّر كلى لتصور الدين في الأذهان، فكل شيء له جزئيات كما له حقيقة كلية «جامعة»، فإذا كان الخطأ في الناحية الجزئية فهو خطأ محدود في إطار ذلك الجزء لا يتعداه، أما إذا حدث تغيّر في تصور الحقيقة الكلية فإن وجهة النظر تتغير بأسرها. وهذا مثال على ذلك:

ظن أرسطو أن المرأة أقل أسنانا من الرجل وهذا خطأ لكنه خطأ جزئي، إذ لم يحدث بسببه أي فساد حقيقي في الحياة، والمفكرون الذين نادوا بحق المساواة بين المرأة والرجل واعتقدوا أنها مثل الرجل تماما من حيث إستعداداتها الفطرية، هم قد أخطأوا أيضا، لكنهم هذه المرة قد أخطأوا في تصور الوجود الكامل للمرأة، إذ تغيّرت فكرتهم عن المرأة تماما، مما أدى إلى إنتشار مظاهر سيئة في المجتمع لم يكن يتوقعها حتى المنادون بالمساواة أنفسهم.

وهذا التفسير أيضا يتعلق خطؤه بالحقيقة الكلية «الجامعة»، فالذين تبنوا هذا الفكر لديهم نظرة خاصة فيما يتصل بالدين ككل جامع، ومعلوم أنه إذا تغيّرت وجهة النظر في تصور الحقيقة الكلية، فإن ذلك يؤثر في حيثية الأجزاء ودرجتها، إن هذا التفسير يقدم تصوراً للدين يحتوي على جميع أجزاء الدين لكنها قد انحرفت عن مكانها الأصلي، ورتبت فيه جوانب الدين ترتيباً يرى الناظر فيه الإسلام وقد برز كنظام بينما يجد الناحية التعبدية لا تكاد تظهر إلا بقدر ضئيل. فجميع جوانب الإسلام موجودة في هذا الترتيب

كالدين والإيمان والتقوى والإحسان لكنها لا ترمي إلى خلق العلاقة بالله في نفس المرء، بل عند أصحاب هذا التفسير أسس أخلاقية للحركة الإسلامية، وهي معايير «للإمامة الصالحة» و«إقامة نظام الحق» الذي هو «المقصود الحقيقي للدين» و «غاية جهود المسلم في هذه الدنيا» وهي درجات للحقيقة الإسلامية التي تكشف للمرء على أي مستوى هو من الجهود الإنقلابية السالف ذكرها.

وإذا أصبح تصور الدين في الذهن على هذا النحو، فلا عجب أن يتجلى العمل الإسلامي في إقامة الهيكل السياسي للدين بينما تختفي حقائق الدين الأصلية كالذكر والشكر والإنابة والتوبة وما إلى ذلك.

عمل لا شعوري :

إذا وضعت لبنة مكان أخرى، فإن الأمر لايتجاوز ما حدث من هذا التبديل، أما التغيّر الذي يحدث في فكر الإنسان فهو يختلف عن ذلك تماما، فالإنسان كائن مفكر، ومعنى تغيّر فكره أنه قد تغير أسلوب تفكيره بالكامل،فكل شيء ينصهر بعدئذ في قالب فكره بأسلوب جديد لدرجة أنه في بعض الأحيان تظهر لديه آراء عجيبة عن الحقائق الواضحة بدون شعوره حتى أنه لا يكاد يصدق ذلك. وهذه أمثلة على ذلك:

أ – قال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ﴾ (النساء : ١٣٥)

والقوام صيغة مبالغة من قائم، فمعنى الآية: إتبعوا العدل وواظبوا عليه، وهذا ما إختاره المترجمون إلى الأردية. يقول الألوسي البغدادي: ﴿ كونوا قوامين بالقسط ﴾ أي مواظبين علي العدل في جميع الأمور مجتهدين في ذلك كل الإجتهاد لا يصرفكم عنه صارف)
(روح المعاني / ج٥ ص ١٥٠)

والآية تدل على أنها أمر للفرد المسلم أن يواظب على العدل في أمر نفسه، ولكن هذا الفكر الذي تصور الدين كنظام لابد من تنفيذه على الأرض، تقرر لديه أنه عمل خارجي،

فترجمت الآية على هذا النحو: يا أيها الذين آمنوا كونوا حاملي لواء العدل

(تفهيم القرآن / الجزء الأول)

ثم مضى صاحب هذا التفسيرقائلا: «لم يكتف سبحانه وتعالى بمواظبتكم على العدل بل أمر أن تكونوا حاملي لوائه، وليست مهمتكم أن تعدلوا فيما بينكم فحسب بل واجبكم أن تحملوا لواءه وتشمروا عن ساعد الجد للقضاء على الظلم وإحلال العدل محله، والسند الذي يتطلبه قيام العدل هو أنتم المؤمنون». (تفهيم القرآن / سورة النساء)

وهكذا ترون كيف يتحول العمل الشخصي الفردي لا شعوريا إلى إقامة الثورة العالمية تبعا لتغيّر وجهة الفكر.

ب- «العبادة» في اللغة الخضوع ومعناه التذلل أمام أحد، وهي كيفية حسية توجد في القلب أولا، ثم يظهر أثرها على الجوارح. بينما لا يمكن لصاحب هذا الفكر أن يتصور هذا المعنى الحسي، فالدين عنده في معناه الأكمل هو «نظام شامل كامل ينفذ على وجه الأرض» وبعبارة أخرى الدين في معناه النهائي هو هيكل ظاهري وليس كيفية قلبية. وبذلك إنقلب معنى الخضوع لديه فقال:

١- العبادة : الطاعة مع الخضوع .

٢- إياك نعبد : أي نطيع الطاعة التي يخضع معها .

٣- فلان عابد وهو الخاضع لربه المستسلم المنقاد لأمره .

(المصطلحات الأربعة / باب العبادة)

فالعبادة هي الطاعة الكاملة على حد ترجمة الأستاذ المودودي، فتلاشى معنى الخضوع في هذه الترجمة.

ج - في سورة الأحزاب ثمة ردود على بعض إعتراضات المشركين من بينها: قوله تعالى ﴿ وخاتم النبيين ﴾ . لماذا وردت هذه الفقرة؟ يقول صاحب تفهيم القرآن مبينا ذلك :

« «وهو خاتم النبيين » أي لا نبي بعده فضلا عن أن يكون رسول حتى يقوم بتنفيذ ما بقي من إصلاح المجتمع والقانون إن فاته شيء منه، فكان من الضروري أن يقضي على هذه العادة الجاهلية بنفسه». (ختم النبوة / ص ٧)

فقد سالت من قلمه كلمات القيام والتنفيذ لا شعوريا، بدل التبليغ والنصيحة، لأنها كانت قد رسخت في ذهنه مسبقا. والواقع أنه إذا كان معنى النبوة هو تطبيق كل ما جاء من قبل الله والقضاء على كل ما ليس بحق، فهو معيار لم يقم بتطبيقه أي نبي حتى خاتم النبيين، وأقرب مثال على ذلك أنه ﷺ لم يتمكن من تطبيق الأحكام المتعلقة بير الوالدين، وهذا ما ذهب إليه كل من الرازي والألوسي في تفسير هذه الآية، حيث استخدما كلمة التبليغ بدل التنفيذ. يقول الرازي:

« ﴿ وخاتم النبيين ﴾ وذلك لأن النبي الذي يكون بعده نبي إن ترك شيئا من النصيحة والبيان ليستدركه من يأتي بعده، وأما من لا نبي بعده يكون أشفق على أمته وأهدى لهم وأجدى إذ هو كوالد لولده ليس له غيره من أحد ». (التفسير الكبير / ج٦ ص ٦١٧)

فالأمر واحد لكن في المثال الأول عبّر عنه الفكر بالتنفيذ، بينما عبّر عنه في الثاني بالنصيحة والتبليغ. والجدير بالذكر أن المهمة النبوية التي ورد ذكرها في هذا الجزء من سورة الأحزاب كانت تتطلب إجراءاً عملياً أيضا لأنه بدونه لا يمكن أن تزول من المسلمين العرب النفسية التي كانت راغبة عن نكاح زوجة المتبني والتي كانت قد تسربت إلى نفوسهم بفعل تقاليد القرون، غير أن صاحب تفهيم القرآن لا يذكر هذه الحكمة بل يطرح الأمر وكأنه قاعدة كلية أو أصل من الأصول العامة. وهو غير صحيح .

تلك بعض نتائج هذا الخطأ في التفسير على المستوى النظري، أما النتائج العملية فهي كالتالي:

الرغبة عن القرآن :

الذين تبنوا تفسيراً خاطئاً وتأثروا به لا يرغبون في كتاب الله كرغبتهم في التفسير الذي تبنوه على إعتبار أنه الحق، والسبب ظاهر، ذلك أن التفسير الذي نجده للدين في القرآن هو طبقا لتصور القرآن، وليس حسب تصور أحد آخر، فالذي يتبنى تصورا آخر ثم يتأمل في القرآن بعد ذلك فسوف لن يجد فيه سكينته، ولن يعثر فيه على صورة الدين المرسومة في ذهنه، وتطرأ عليه حالة الإشمئزار[1] بينما تجده يقبل راغبا على الكتب التي ألفت تبعا لذوقه الفكري، لأن أحاسيسه تتغذي منها، ويجد فيها الدين الذي قد إرتسم في ذهنه، وهكذا نرى أناسا لا يطالعون كتب السيرة وحياة أصحاب النبي ﷺ ولكنهم إذا وجدوا روايات إسلامية لأمثال عبد الحليم شرر[2] لايفارقونها حتى يفرغوا من قراءتها، والسبب في ذلك أن التاريخ الإسلامي قد إنطبع في أذهانهم بطابع لا يجدونه في كتب التاريخ، فهم يشغفون بما يناسب ذوقهم الخاص أكثر من شغفهم بالتاريخ الإسلامي الحقيقي، لذا فهم يقبلون على دراسة الروايات التاريخية أكثر من دراسة التاريخ نفسه.

تأويل الدين حسب الذوق الشخصي :

من تأثر بتفسير يود أن يرى كل قضية طبقا لذلك التفسير، كالسياسة مثلا هي جزء من الدين، ولكن إذا أعطيتها الأهمية الرئيسية ثم أردت تفسير الدين فوضعت الانقلاب السياسي كغاية نهائية للحركة الإسلامية، معناه أن أسلوب تفكيرك قد تغير تماما ثم فسرت الأشياء الأخرى على ضوء هذا التغيير، وحينئذ لا يمكنك فهم جزء ما حتى تربطه بالعنصر

---

(١) الإشمئزاز : حالة نفسية محضة، ليس بالضرورة أن يدركها الإنسان إدراكاً واضحاً ومثل هذه الحالة تتولد في لا شعور الإنسان، ويدركها حين يدرك خطأه ويشعر به. وإذا تأثر شخص بآخر تأثراً بالغاً لدرجة أنه يفكر بعقليته بدل أن يفكر بعقلية مستقلة، فلا يمكن أن يعترف لك بأنه متورط في عبادة الشخصية، ولا يمكن أن يكتشف ذلك إلا إذا تخلص من سيطرة ذلك المرض.

(٢) صاحب روايات إسلامية بطولية.

الأساسي وهو السياسة، وربما تأخذ الصلاة لديك صورة برنامج تدريبي هدفه إعداد المجاهدين السياسيين للإسلام، وإذا كان المرء في جزيرة مهجورة قد لا يرى أهمية لأداء الصلاة طبقا لهذه الفلسفة.

وهذا المرء حين يبحث عن كل قضية إنما يلجأ في ذلك إلى قاموس السياسة، ولا يقتنع بتفسير ذلك الجزء من الإسلام الذي لا يمتزج بحلاوة السياسة، مثلا إذا رأى أن أعضاء الحركة ينقصهم الحماس وروح المناجاة، فالسبب هو إنعدام النشاط السياسي في حياتهم، ولا سبيل إلا بإختيار البرامج التي تدفعهم إلى تحدي السلطات القائمة. إن حياة المؤمنين ـ بلا ريب ـ قد تعترضها مرحلة كهذه ولكن ثمة وسائل أخرى أكثر فعالية يمكن الأخذ بها من أجل إيقاظ حماس المسلمين، كالتدبر في القرآن، والتفكر في خلق السموات والأرض، والصلاة في جوف الليل، والصيام، والتجافي عن المضاجع، والإنفاق في العسر إبتغاء مرضاة الله، والزهد في متع الحياة وملذاتها في سبيل طلب الجنة، ومثل هذه كثير من الفرص التي تنتظر المرء في كل آونة، مما يخلق في النفس الحماس والاضطراب، بينما يحرم منها المرء حين يرسخ في ذهنه تفسير ذاتي للدين، فهو بذلك ينظر إلى الإسلام من الخلف، والنتيجة أنه لا ينتبه إلى حيث توزع الملائكة الرزق الإيماني بغير حساب، لأنه واقع في الشلل والإنحطاط الفكري وهو يشكو من القادة لأنهم لا يبرمجون له ما ينشطه أو ينفخ في روحه الحياة من جديد.

وبهذا الخطأ في تفسير الدعوة القرآنية يرى الإنسان القرآن وقد إصطبغ بصبغة جديدة وأنت إذا تأثرت بهذا التفسير سوف تقبل على الآيات التي تصدق فكرك أما ماعدا ذلك من الآيات فلا يمكنك أخذه بعين الإعتبار.

رغم أنه من المستحيل أن تشق قلب أحد لترى ما فيه، إلا أنك تستطيع أن تحس ذلك من خلال سلوكه الظاهري، فقد رأيت أناسا حين تطرح أمامهم مشروع إصدار مجلة لتنشيط عمليةالدعوة وتذليل الصعاب أمامها فإنهم سرعان ما يبادرون ويعملون على

استغلال الجرائد الأخرى لصالح الدعاية لها، وإذا أمكنهم شراء بعض الناس فلا يترددون، ولكنهم لا يدركون أهمية الإستعانة بالصلاة من أجل تنشيط دعوتهم، أو قيام الليل من أجل نفخ الروح في حياتهم من جديد، ولو تليت عليهم الآيات القرآنية يقولون هذا تصوف ﴿ إئت بقرآن غير هذا أو بدله ﴾.

تغيير الهدف :

تهدف الأحكام الإسلامية إلى توجيه عقل الإنسان إلى غايات مخصوصة، فإذا أخطأ الإنسان في فهم الحكم أو رسخ في ذهنه تفسير آخر عنه فمثله كمثل الصياد يطلق النار على ظل حيوان يظن أنه الحيوان، وكما هو ظاهر فإن طلقته ستضيع بدون جدوى.

لقد فتح الله أمامنا مجالا واسعا لخدمة الدين بإسم الدعوة والشهادة وهي مهمة المسلم الخارجية، ومعنى ذلك أن يستخدم المسلم كل ما يملك من إمكانيات النطق والإقناع والتبليغ، لتوصيل رسالة الله إلى أناس غافلين عنها، أو يقوم بتبليغ رسالته بقوة يقينه العظيم كأن الغيب الأخروي مشهود أمامه وهو يقوم بالشهادة عليه، وهي مهمة لا تنتهي أبدا، إنها مهمة تضع العبد في عالم مليء بالعمل والنشاط، ومادام هناك عبد ضال عن الصراط المستقيم والقلم في يمينه واللسان في فمه فعمله مستمر في هذه الدنيا.

ولكن هذا التفسير قد أعطى عمل الشهادة عنوان «الإنقلاب» وسلب منّا هذا المجال النفيس، إذ الهدف النهائي من الدعوة والشهادة أن تبلغ رسالة الله إلى عباده، بينما حدد هذا التفسير تلك المسئولية في: «إن منتهى جهودنا ومساعينا القضاء على قيادة الفجرة والفسقة وإقامة نظام الإمامة الصالحة».

والظاهر أن الذين نشأوا في ظل هذا التفسير الخاطيء هم مضطرون تحت تأثير عقليتهم أن يجعلوا من الإنقلاب السياسي الهدف النهائي لحياتهم، لأنه بدونه لا يمكن إقامة الإمامة الصالحة. إذا تبنى أحد تصور الشهادة فإنه يعتبر قد حقق النجاح لو إستطاع

تبليغ الحقيقة إلى الآخرين لكن هذا التفسير فرض علينا مهمة لا يمكن الرضا بأقل منها إنها إقامة نظام إلهي على الإرض، والشهادة وما شابهها من كلمات في القرآن يمكن لأي واحد منا أن يستنبط منها أن الشهادة اللسانية تكفي للقيام بها، لكن فلسفة الشهادة العملية تقول لا يمكن أداء هذه الشهادة حتى تقام الدولة الإسلامية.

إن الذين وقعوا تحت تأثر هذه العقلية لا يرضون إلا بالبرامج السياسية والعمل عندهم محصور في الجهود الإنقلابية، أما التبليغ والنصيحة فلا يكفيان عن المهمة الخارجية المطلوبة من المؤمن، فإذا كانت الظروف مهيئة للإنقلاب ولديهم برامج سياسية لتغيير الحكومة فإنهم يتحركون وينشطون لأجلها، ويشعرون بأن لديهم عمل يقومون به، أما إذا لم يكن الأمر كذلك ولم يجدوا سبيلاً يصلون به إلى البرلمان فلا يكادون يدركون ماذا عليهم من مسئوليات حتى وجود الجماهير التائهة من حولهم لا يجعلهم يحسون بواجبهم، وإذا لم يجدوا فرصة للإنقلاب السياسي أو إلى برنامج من هذا النوع مما يغذي رغباتهم الإنقلابية يقولون ليس عندنا برنامج، ويجدون أنفسهم بدون مسئوليات رغم تراكم المسئوليات عليهم، فإذا ما أخبرهم أحد بمسئولياتهم الدعوية لا يعبأون به بل يقولون ألهذا دعوتنا ؟!

والجدير بالتنبيه هنا أني لا أعترض على هذا التفسير لأن الأستاذ المودودي أدخل السياسة في الإسلام. فالسياسة جزء من الحياة وأية نظرية لها علاقة بالحياة لا تخلو من السياسة، وليس إعتراضي على أن حركة ما قد تضطر في وقت من الأوقات إلى تركيز نشاطها في مجال السياسة، بل يمكن أن تخصص في بعض مراحلها جل قواها وإمكانياتها للسياسة، ولكن اعتراضي أو وجهة نظري أن السياسة التي هي جانب من جوانب الإسلام، تصبح أصلا يفسر كل الإسلام على ضوئه، لأن الشيء يكون حقيقة في مكانه الأصلي فإذا ما تمت إزاحته عن هذا المكان ووضع في مكان آخر غيره يكون خطأ.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن المرء إذا لم يجد في وقت من الأوقات ما يغذي به أحاسيسه فإنه يقع فريسة اليأس، إن ما يجعله المرء هدفاً له لابد أن يكون أمام ناظريه، فإذا ما غاب عن أنظاره لم يسلم من اليأس، وهذا ماحدث مع أتباع هذه الحركة لقد وقعوا في اليأس نظرا لعدم مساعدة الظروف لهم ومن اليأس إلى القلق ومن القلق إلى الجمود.

إن الأمر في ﴿ أقيموا الدين ﴾ غايته أن نتوجه إلى أداء مسئولياتنا الشخصية، فإذا رسخ في ذهن أحد ذلك المعنى الذي ذكرته آنفا فلابد أن يتغيّر الهدف عنده، فيقوم بتطبيق الآية في الخارج بدل الذات، ويركز كافة جهوده من أجل تغيير النظام بدل أن يركز على تغيير حياته.

إن أمثال هؤلاء يظلون غافلين عن أنفسهم وفي المقابل لا يملون من مناقشة مشاكل العالم، إنهم لا يرغبون في إقامة الصلوات لكنهم يهتفون بنداءات إقامة الحكومة الإلهية، الفراغ موجود في حياتهم لكنهم يعملون من أجل سد الفراغ الموجود في نظام العالم، في بيوتهم القوامين عليها يقلدون المترفين الدنيويين بينما يريدون أن يكونوا قوامين على العالم ليطهروه من الزعماء الدنيويين . قلوبهم غافلة عن ذكر الله لكنهم يقترحون برامج للسيطرة على محطات الإذاعة ليبثوا عبرها ذكر الله في أنحاء العالم. ويخفقون في أداء مسئولياتهم الشخصية وفقا لضوابط خاصة وفي جعبتهم عشرات الضوابط لإصلاح الأنظمة بدءا من نظام الدولة إلى منظمة الأمم المتحدة. وإذا شاهدت خطبهم ومقالاتهم وهي تطالعك على الجرائد فيبدو لك من خلالها إنهم يحترقون من أجل الأمة لدرجة أنهم يعملون على حل كل قضية تتصل بالأمة من قريب أو بعيد لكنك حين تعاينهم عن قرب تعرف أن هذه الحرقة ليس إلا تعزية رسمية ليس إلا لكي لا يشكو أهل الميت منهم، إنهم يعيشون حياة سطحية وغير مسئولة في الدائرة المتاحة لهم، غير أن الأمر يختلف تماما حين يعرضون عليك خططهم المستقبلية التي سيطبقونها بعد نجاح الانقلاب، إنهم يضعون لها البرامج والمخططات حتى تحسب أن الخلافة الراشدة ستعود من جديد.

ألا ترون كيف غير هذا التفسير الهدف، فالقرآن يخبرنا أن هدفنا هو تطبيق دين الله على أنفسنا وتبليغه إلى الآخرين، بينما يضع هذا التفسير هدفا آخر مكانه وهو «السعي لإقامة النظام الإسلامي» فكانت النتيجة أن صرفت الأنظار عن الهدفين الأولين، فلم يبق حماس التطبيق ولا التبليغ، وتوجهت كافة الجهود للحصول على السلطة وتنفيذ القوانين الإسلامية، وهذا ما يحدث مع الشيوعية تماما فهي لا تضع أمام أصحابها بأن الهدف تغيير حياتهم، والتبليغ ليس أمراً تتوجه الجهود لأجله، إن همها الوحيد هو تدبير السيطرة على السلطة. وتلك هي النفسية التي نشأت عند أصحاب هذا التفسير.

أثره على المخاطبين:

المتأثرون بهذا التفسير لا ينظرون إلى الإسلام إلا في صورة نظام سياسي وإقتصادي، ينظرون إلى مخاطبيهم بمنظار أصحاب المنظمات السياسية والإقتصادية الأخرى، فيهتمون بالتأثير علي الرأي العام وإستقطاب الأنصار أكثر من إهتمامهم بهداية الناس إلى الصراط المستقيم، وغايتهم في ذلك الفوز بأكبر قدر من الأصوات في هذا العصر الديمقراطي، وبهذا يكون المسلم وغير المسلم سيّان في نظرهم. وهذا مقتبس من الخطة المطبوعة سنة ١٩٥٩م : «مخاطبوا الدعوة القرآنية كل الناس دون تمييز مذهب أولون، لأنها عالمية، وبلدنا هذا يقطنه المسلمون وغيرهم فحركتنا تخاطب كلا الفريقين، ونظرا لمصلحة الحركة فلكل منهما أهمية خاصة يتميز بها عن الآخر.

أهمية المسلمين بإعتبار أننا نحصل على الأعضاء منهم، وهؤلاء هم مجال عملنا، وأهمية غير المسلمين من هذه الناحية أنهم يشكلون الأغلبية الساحقة، كما أنهم يتفوقون في ميادين العلم والإقتصاد، وعلاوة على ذلك هم الذين يملكون زمام السلطة السياسية، فلا يمكن لحركة ـ والحالة هذه ـ أن تغض الطرف عن هذه الأغلبية الساحقة».

وإذا تأملنا في هذا المقتبس، وجدنا أن الخطأ الأول هو نظرتها للمسلم وغير المسلم على قدم المساواة فلم يبق لديها أي إعتبار خاص للمسلمين ولا فرق بين المسلمين وغيرهم،

وإذا كانت للمسلمين أهمية إضافية فهي بإعتبار مصالحها الحركية وليس بإعتبار الدين أو الشريعة، لأن أعضاء الجماعة أو الحركة من المسلمين، وبعبارة أخرى فإن اهتمامها بالمسلمين كاهتمام وزارة الدفاع بمنطقة التجنيد التابعة لها، ووجود الأمة الإسلامية لا يحركها نحو مسئوليتها تجاهها، فليس أفرادها إلا مواد خام تستقطبهم كمتطوعين لحركتها.

إن أمثال هؤلاء ليس لديهم أية خطة لإصلاح المسلمين، لأن ذلك يخالف الإنقلاب الإسلامي العالمي، أو أن الناس ربما يقعون في لبس حول عالمية الإسلام. وتزداد حدة هذه العقلية لدرجة أن أحدا لو تحدث عن المشاكل القومية المتصلة بالأمة فإنهم يتهمونه بالتعصب، ويقولون له إن التخطيط على مستوى طائفة معنية هو أمر يتنافى مع شمولية الإسلام وعالميته.

وهذا هو حال غير المسلمين، الذين لم يعتنقوا الإسلام بعد، كان ينبغي أن تكون علاقتنا بهم علاقة الشهادة، وأن نحذرهم من خطر يوم القيامة الذي هم عنه غافلون، وأن نكون بمثابة «النذير العريان» من الخطر القادم الذي سيقع يوم القيامة.

أما إذا كان الهدف هو السلطة فلا نقلق من أجل إنقاذهم من يوم التلاق، بل يكون إهتمامنا بهم من أجل هذه الناحية فحسب: «لايمكن للحركة الإسلامية أن تغض الطرف عن هذه الأغلبية الساحقة». فضاعت الحيثية الأصلية لغير المسلمين من منظور هذا التفسير، فلم يفكروا في إنقاذهم من النار، بل فكروا في استقطابهم لتدعيم أصواتهم مقابل الآخرين. ولنتأمل هذه الفقرة من المادة الخامسة من الدستور:

«تختار الجماعة للوصول إلى هدفها وسائل سلمية بناءة». أي تقوم بإصلاح الناس تبليغاً وتلقيناً وتقوم بنشر أفكارها وتعميمها، وبذلك تكسب الرأي العام لصالح الإنقلاب العادل في الحياة الإجتماعية».

فغير المسلمين بدل أن ننذرهم من يوم التلاق وتلك مسئوليتنا، أصبحوا وفق هذا التفسير وسيلة لإستقطاب الجماهير، كأن واجبنا نحوهم هو أن نجعلهم متفقين معنا حتى يصلوا إلى صناديق الإقتراع، لأن هذا يكفي لصالح الإنقلاب العادل في الحياة الإجتماعية.

التطرف السياسي :

كتب نهرو في سيرته الذاتية، أنه عندما كان يدرس في جامعة كامبريدج فكر أن يكون موظفا في الدوائر التابعة للحكومة في الهند، وكان ذلك أمراً غير عادي بالنسبة لرجل هندي، وبعد أيام أي بعد أن تطور فكره وتغيّرت نظرته أصبح يمقت تلك الفكرة تماما، ورأى أن العمل في الدوائر التابعة للحكومة الهندية كان يعني العمل تحت الحكومة البريطانية على حد تعبيره، بينما هو يهدف إلى طرد الإنجليز من بلاده، فكيف يمكنه أن يكون موظفا تابعاً لهم.

(السيرة الذاتية لنهرو: ص ٢٥ – ٤٢ / ١٩٣٦م)

وذلك يمثل جانبا لازما في الفكر السياسي، وهذا ما يحدث مع كل نظرية من هذا القبيل، وهو ما حدث مع هذا التفسير الذي جعل هدف الرسالة الإسلامية «تغيير النظام»، ونحن لا ننكر أن تلك مرحلة من مراحل العمل الإسلامي، ولكن هذا التفسير انحرف به عن مكانه، وأسفر ذلك عن سلبيات عدة كتلك التي حدثت مع الرهبانية تلك الفلسفة التي وقعت في الغلو الروحاني فهي بعبارة أخرى تحريف لمبدأ الزهد في الدنيا وانحراف به عن مكانه الأصلي فقادت الناس إلى مصاعب لا طائل من ورائها، وهذ النظرية الإنقلابية هي أيضاً قد وقعت في الغلو والتطرف السياسي مما أسفر عن وضع الناس في مشاكل ومشقات لا قبل لهم بها.

ومثال ذلك، العمل في الدوائر الرسمية التابعة للحكومة غير الإلهية، قد عبر عنه هذا التفسير بـ «كسب الحرام»، ولا فرق عنده بين جزء وآخر في هذا النظام، فالجوانب التي تبدو مباحة لا حرج في العمل فيها مستهجنة كالجوانب المحرمة تماما، ونفس الأمر مع النظام غير الإلهي الذي يحكمه مسلمون فهو نظام مستهجن أيضا، ولا يكون العمل فيه مباحا رغم أن حكامه مسلمون.

وكما أثرت الرهبانية في الناس وأذاقتهم ألوان العذاب، كذلك الأمر بالنسبة لهذه النظرية المحدثة التي أسفرت عن هجر مئات الناس لوظائفهم الرسمية في الحكومة على إعتبار أنه كسب للحرام، حتى أساتذة المدارس والمحاسبون في دوائر البريد ومحطات القطارات، قد أوقعوا أنفسهم وأسرهم في مشاكل ومصاعب لم يكلفهم الله بها. ولكن الأمر المؤسف والمؤلم حقا لهذا العمل غير الطبيعي هو أن الناس لم يطيقوا هذا الوضع فاضطروا إلى العودة إلى أعمالهم مؤولين ذلك، وبعضهم اختار مكانا آخر أكثر سوءاً ودناءة من العمل في دوائر الحكومة.

الخطأ في تفسير غلبة الدين :

ذكر القرآن بأن الغلبة تأتي نتيجة نصرة الله، وليس معنى ذلك أن الغلبة تأتي بصورة تلقائية، بل تعني أن الغالب في الدنيا هو من أراد الله غلبته، وليست مسئوليتنا تحقيق الغلبة من أول يوم تأسست فيه حركتنا، ولكن الواجب علينا أن نكون مستحقين لنصرة الله وعونه، فيفتح الله لنا سبل النصر والتمكين كما حدث مع سيدنا يوسف وسيدنا محمد عليهم الصلاة والسلام. ولكن ما السبيل إلى الظفر بنصرة الله؟ قد بين ذلك القرآن بأساليب متنوعة كما في سورة المائدة (١) مثلا، حيث يبين الله للمؤمنين «سواء السبيل» وهو أن يعيش المسلمون حياة منظمة، ويقيموا الصلاة (وروحها التأله بالله تعالى) ويؤتوا الزكاة (وغايتها تطهير الإنسان من الطمع والمصلحة الذاتية فتحصل له التزكية) ثم الإيمان بالرسل ونصرتهم، ومعنى نصرتهم في هذا العصر دعم الحركات التي نهضت من أجل تحقيق رسالة النبوة، وأخيراً قرض الله قرضاً حسناً، أي إنفاق المال بنية خالصة إبتغاء وجه الله، هذا هو سواء السبيل الذي بشر الله من يسلكه بقوله ﴿ إني معكم ﴾.

(١) يتعرض المؤلف في السطور التالية إلى قوله تعالى من سورة المائدة: ﴿ ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وأخذ منهم إثنى عشر نقيبا وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلاة وءاتيتم الزكاة وءامنتم برسلي وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضا حسنا لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل﴾ (المائدة : ١٣)

ولكن إذا لم يكن عقل المرء صحيحا فإنه لا يتغذي من هذه الآيات، بل إنه بدل أن يوجه ذهنه إلى سواء السبيل يوجهه نحو الإنقلاب السياسي، وكلما فكر في غلبة الإسلام نظر إلى القضية السياسية يدل النصرة الإلهية، ولا تسمع في جلساته سوى «البرامج العملية» «والتدابير السياسية». وبعد ما يفشل في تحقيق ما لا يتحقق إلا بنصرة الله، يقع في اليأس والقلق والإضطراب وهو حال أتباعه أيضا، فيعرضون حتى عن ذلك الجزء من الدين الذي كان بوسعهم القيام به بدون هذا الإنقلاب الإجتماعي.

التدين النظري :

يصف هذا التفسير الدين السائد بين الناس والخالي من الروح (بالدين التقليدي)، وأنا متفق معه في ذلك، لكنه هو أيضا بفكرته هذه خلق عقلية إسلامية غير صحيحة، إن كل ما فعله هذا التفسير هو إحلال التدين النظري بدل التدين التقليدي، بينما العلاقة الحقيقية بالدين المتمثلة في الحرقة والولع والشوق كلها غير موجودة في كلا الصورتين.

فالإسلام من منظور هذا التفسير «نظرية إنقلابية شاملة، ترمي إلى تغيير كافة نظريات العالم، ليبنيها وفقا لنظريته». وهذا ليس خطأً إلا حين جعله هذا التفسير الحيثية الأصلية للإسلام، فكانت النتيجة أن أصبح الإسلام دينا نظريا، وطرأت عليه السلبيات التي ترأها في النظريات الأخرى. إن كافة النظريات الإنقلابية هي مجموعة كلمات تفتقر إلى أساس روحاني، لذا فهي رائجة في الكتابات والخطابات غير أنها لا تمس روح الإنسان ولا تكون جزءاً من تفكيره، ولا تؤثر في كيانه الداخلي.

وهكذا حين أصبح الإسلام نظرية كغيره من النظريات فإنه بات لا يقدم لأصحابه سوى بحوث نظرية دون أن يحرك كيانهم الداخلي أو يخلق في نفوسهم الشوق الروحاني أو يعرفهم بكيفية الإقتراب من الله وهي الزاد الأكبر للإنسان في هذه الدنيا. إن ما يقدمه هذا التفسير من نتائج سلبية لا يقف عند هذا الحد بل يتجاوز ذلك حتى لا تبقى الحقيقة ولا النظرية أيضا. إن أي شيء يفسر بعيدا عن حقيقته فهو مجرد طائفة من الكلمات ليس لها

أساس في فطرة الإنسان، وهذا ما يحدث تماماً مع أصحاب هذا التفسير فهم يقبلون في البداية على العمل بحماس ونشاط بالغين لكن ذلك لا يبلغ إلى أعماقهم بل يظل كنظرية جامدة لا تجاوز عقولهم، ويبقى المرء متدينا بعد ذلك أيضا لكنه تدين ليس منبعه الفكر، بل تدين قد ورثه منذ الولادة لا يعتمد على أي سند فكري، ومثل هذا التدين كورقة شجرة قد انفصلت عن أصلها ثم تعلقت بالأغصان، فهي في الظاهر تبدو على الشجرة لكنها قد إنفصلت عنها في الحقيقة. إن الإنحراف عن الحقيقة لا يحرم المرء من الحقيقة فحسب بل يحرمه أيضا من الشيء الذي ترك لأجله الحقيقة، لأنه في هذا العالم نبع واحد تتدفق منه جميع الأشياء فإذا ما قطعت الصلة به سوف يحرم الإنسان منه.

الإقبال على الأعمال الأخرى والإعراض عن الأصل:

يبدو واضحا ما تبذله الجماعات الإسلامية هذه الأيام من نشاط فيما يتصل بشئون الأمة، فهي تشارك في المؤتمرات التعليمية، وفي إصدار القرارات في مختلف المؤتمرات الإسلامية، وفي جمع التبرعات أثناء حدوث كوارث طبيعية، كما تبذل قصاري جهدها من أجل إصدار جرائد ومجلات باللغة الإنجليزية، والمشاركة في المقابلات الصحافية للإعلان عن الحلول المناسبة للقضايا العالمية. لكن ذلك كله ليس منبعثا من ينبوع الفكر بل نتيجة لأسباب أخرى، لذا نجدها تفتقر إلى تلك الروح الحقيقية التي لابد منها في الأعمال الدينية. ولكن لماذا نشأ هذا الإتجاه في الجماعة الإسلامية؟

١- السبب الأول وراء هذا الإتجاه الجديد في الجماعة الإسلامية، هو فكرتها التي تقوم على أساسها والتي توجه نشاطها نحو العمل السياسي. وبعد تقسيم الهند وجدت الجماعة الإسلامية في الباكستان ما تقوم به من نشاطات باعتبار أنها في بيئة إسلامية مستقلة، بينما لم تجد الجماعة الإسلامية في الهند نفس الفرصة، مما أدى بأفراد الجماعة إلى الجمود، فشرعت الجماعة في العمل من أجل طرد هذا الجمود، وانحصر عملها في «توعية الفكر وتزكية القلب». وقررت أن تبذل معظم قواها على الجبهة الداخلية في حقل التربية،

وقد تضاعفت أهمية هذا العمل بسبب الظروف الطارئة، وقررت أن تبذل الجماعة على الأقل نصف قوتها في هذا السبيل، وشرعت في العمل التربوي والتزكية وفقا للخطة المرسومة في طول البلاد وعرضها، ولكن بدا لهم بعد فترة وجيزة أن هذا لا يجدي نفعا، ولم يقض على الجمود الذي شرعت من أجله هذه المهمة.

وشعرت الجماعة بأن ما اختارته من برامج في مجال التربية والتزكية ليس إلا منهجا صوفيا، لا يمكنه نفخ الروح في الجماعة، مثله كمثل إطعام الأسد بالأعشاب كي يسمن، ورأت أن السبيل الوحيد لإحياء الجماعة هو اتخاذ خطة انقلابية عملية، وتغذيتها بالبرامج والمخططات الإنقلابية أيضا. وهكذا بدأت تظهر الخطوة الثانية بعد فشل الخطوة الأولى، ورغم أن بعض أفراد الجماعة كانوا معارضين لها غير أنهم اضطروا للموافقة عليها في آخر الأمر. فشرعت الجماعة في اتخاذ خطوات عملية تتسم بالتظاهر والصخب، ورغم أن هذه الأعمال لا تنسجم مع سياسة البلاد، غير أن الجماعة وجدت فيها برنامجا عمليا يقوم بمهمة إحياء الروح في الجماعة وبعثها من جديد.

وهكذا بدأت تظهر النتائج التي لم تظهر من قبل في البرنامج التربوي، ودبت بين أفراد الجماعة منذ ذلك الحين حياة جديدة، واطمأن قادة الجماعة لهذه الخطة الجديدة. غير أن ذلك لا يعني أن الجماعة قد إزدادت علاقتها بالله أو أضافت تلك الخطة شيئا في شوقها وولعها بالله أو حسنت من صلواتها، بل كل ما حدث هو نشوء حياة إنقلابية مؤقتة في نفوسهم. إن الذين يفرحون بهذه الخطة السطحية سوف لن تدوم فرحتهم، وإذا تغيّرت الأحوال فسوف يتلاشى بريق الأمل الذي كان يترآى لهم، وسيدركون أن الإنحطاط الذي أظهروه في ثوب جميل مزركش هو أشد خطراً وهولاً.

٢- والسبب الثاني هو ما طرأ في الجماعة أو تسرب إليهم من حيث لا يشعرون، وهو ما حدث من فشلهم في تحقيق النتائج في المهمة التي جعلوها هدفا لهم، والذي دفعهم إلى الإنخراط في أعمال بسيطة تسكن عواطفهم وتعوض فشلهم، فقد وضعت الجماعة

بعد تقسيم الهند خطة عمل تحتوي أربعة جوانب هي:

أ - القضاء على الصراع القومي.

ب - نشر العلم بين المسلمين على أوسع نطاق

ج - إصلاح الحياة الأخلاقية والمدنية والإقتصادية حتى يتأثر غير المسلمين بهذه البيئة الإسلامية

د - جمع أكبر قدر من الكفاءات الفكرية التي حولنا وتزويد إعضاء الجماعة بسلاح الكتابة والخطابة وتوزيع المنشورات الإسلامية باللغات المحلية.

وقد قيل في الإجتماع الذي عقد في (مدراس) في إبريل ١٩٤٧ لأعضاء الجماعة أن هذه هي لائحة عملكم التي يلزم إنجازها خلال السنوات الخمس القادمة:

«إن لهذه الشرذمة القليلة مهمة كبرى خلال الأعوام الخمسة القادمة، إنها مهمة تعادل حفر نهر في الجبل .. عليكم كسب أصوات المسلمين والتأثير في الرأي العام وإصلاح المسلمين إعتقاديا وأخلاقيا وحضاريا، وعلكيم استقطاب ذوي الفكر والثقافة من المسلمين، وإنقاذهم من القلق الفكري والعملي، وتوجيههم إلى الهدف الإنقلابي الإسلامي وتعميم المنشورات الإسلامية في مختلف أنحاء البلاد وبمختلف اللغات».

هذه هي المهمة التي أكدت الجماعة على إنجازها وصرفت كافة قواها من أجلها، ورغم أنني لا أعترض على المدة التي غالبا ما نخطيء في تقديرها، إلا أن الجماعة في الوقت الذي لم تستطع تحقيق أية نتائج في هذا السبيل كان عليها أن تثابر وتستمر في توظيف إمكانياتها لهذا الغرض، لكنهم كما يبدو قد عجزوا عن حفر نهر في الجبل على حد تعبيرهم، وسدا لهذا الفراغ وجهت الجماعة نداءاتها إلى عامة الناس وفق لأهوائهم الخاصة حتى يلبوا نداءها.

قد حدث فراغ في الساحة الإسلامية بعد ذهاب «الرابطة الإسلامية» بعيد تقسيم الهند، فقامت «جمعية العلماء» من أجل سد ذلك الفراغ وقد قال الأستاذ أبو الليث مرة معلقا على ذلك «إنهم وجدوا الساحة فارغة فهرعوا إلى سد الفراغ».

ونفس الكلام يصدق على الجماعة الإسلامية التي هرعت لسد ذلك الفراغ الذي حدث بسبب فشل «جمعية العلماء».

٣- والسبب الآخر هو تأثرها بالنقد الموجه إليها من قبل المسلمين، والذي استهدفت له الجماعات منذ زمن طويل، حيث أنها لا تعمل لصالحهم ولا تحل قضاياهم، بل كل اهتمامها منصب في إقامة نظام إسلامي، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل ازداد إعراض الناس عن الجماعة، فتأثرت شيئا فشيئا حتى توجهت إلى العمل في المجال الذي قررت في البداية ألا تتجه إليه.

قصور النتائج دليل على قصور النظرية :

كل ما ورد تحت عنوان «النتائج» فهو حقيقة لا ينكرها حتى أصحاب هذا الفكر، ولكن قلة منهم يعترفون بأنها كانت وليده قصور النظرية، ولعل سبب ذلك أن الإنسان لا يعترف بخطئه على الصعيد النظري ولكنه سرعان ما يعترف بخطئه العملي مستندا على هذا القول «الإنسان كائنا من كان لا يسلم من الخطأ».

هذه حقيقة، ولكنها في غير موضعها، الصواب أن يقال في هذا الصدد:

«النتائج دليل صريح على خطإ النظرية». صحيح أن من يعتنق نظرية لا يستلزم أن تظهر فيه المقتضيات العملية، ولكن هذا بالنسبة إلى من يعتنقونها في وقت متأخر أما السابقون الأولون في الجماعة فهو غير صحيح، لأن الحركة في بدايتها لا تتمتع إلا بالقالب النظري الخالص فلايبادر إلى اعتناقها إلا من تأثر بها تأثرا عميقا حتى أنه يكذب أفكاره السابقة في سبيلها، فهو يقبل بعد ذلك نحو حياة جديدة بإرادته معرضا عن حياته السابقة ،

أما إذا بلغت الحركة مستوى الغلبة فإنها بذلك تبدأ في مرحلتها الثانية، فيدعم قالبها النظري هذا التوجه السياسي وهذه المصلحة الإقتصادية والرأي العام، وكثير من الناس يقبلون عليها لأجل ذلك، فهم لا ينضمون إليها بحكم إنقلاب فكري داخلي، بل إنهم يتظاهرون بالموافقة لأجل مصالح مؤقتة.

فالقسم الأول من الناس إذا وجد فيهم الفساد فسببه أصل النظرية، لأن هؤلاء من جذبتهم الأفكار والنظريات، وكانوا ممثلين للحركة منذ إنطلاقتها، وترجماناً حياً لها، ولم يدخلوها إلا وقد تخلوا عن حياتهم السابقة، ووقعوا في وسط الجماعة لتصهرهم في بوتقتها، فمن الطبيعي ــ والحالة هذه ــ أن تعزي حسناتهم وسيئاتهم إلى الجماعة.

أما القسم الثاني من الناس فسلبياتهم لا تنسب إلى النظرية لأنهم لم يخضعوا أمام هذا المعبود أو يضعوه موضع القداسة، بل أصنامهم كانت داخل جيوبهم، فلا يمكن دراسة النظرية أو الحكم عليها من خلال هؤلاء الناس.

والجدير بالذكر أن الإسلام في الواقع هو التعلق بالله تعالى، أي أن يسلم المرء نفسه لله سبحانه، فمن أنشأ هذه العلاقة بالله في نفسه فلابد أن ينال رزق الرب، وإذا لم ينعم أحد بهذه النعمة فهو دليل على أنه لم ينشأ لديه ذلك الإيمان الذي جاء به محمد ﷺ ولقد وعد الله الذين آمنوا بأنه وليهم يخرجهم من الظلمات إلى النور ﴿ الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ﴾. (البقرة : ٢٥٧)

فكيف يشعر المؤمن بأن طريقه مظلم وأنه لا يجد خطة واضحة يتحرك لأجلها، كما وعد الذين يجاهدون في سبيله بأنه سيهديهم إلى طريقه المستقيم ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين ﴾. (العنكبوت : ٦٩)

فلا يعقل أن يمر المؤمن في حياته بمرحلة لا يجد فيها طريقه نحو ربه، والذين يختارون طريقاً صحيحاً يزيدهم الله إيماناً وخشوعاً ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم

تقواهم ﴾ (محمد: ١٧) فلا يمكن للمؤمن أن يصاب بالشلل والإنحطاط الفكري أو يتسرب الجمود إلى إسلامه، والله يكرم عباده فيلبسهم لباس التقوى ويرزقهم رزقا حسنا ﴿ يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون ﴾. (الأعراف : ٢٦)

﴿ ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى ﴾. (طه : ١٣١)

فكيف يكون المؤمن عاريا من لباس التقوى ولا تتغذي روحه برزق الله، إن الله وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات بأن يهبهم حياة طيبة ﴿ من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون ﴾.

(النحل : ٩٧)

فكيف تسيطر على المؤمن مشاغل الدنيا دون أن يتمتع بحياة العبادة والشهادة.

وإذا كانت هذه النتائج موجودة في الواقع فهي دليل صارخ على أن المرء لم ينشيء بعد علاقة وطيدة بمعين الله الفيّاض وهو مشغول في شيء آخر.

* * *

الشبهات

١- من بين الشبهات التي قد ترد من البعض، «أن هذا التفسير الذي أنتم بصدد نقده رأينا كثيرين ممن تأثروا به قد تغيرت حياتهم وحدث لهم انقلاب فكري فكيف نسلم بأنه خطأ» فنقول لهم إن ظنكم هذا صحيح غير أنكم تحكمون على الواقع بما شاهدتموه في الماضي، ولو نظرتم الآن إلى تلك الشخصيات لرأيتم أن ما تسمونه بالإنقلاب الفكري ليس إلا حماسا مؤقتا قد تلاشى منذ زمن إلا ما شاء الله.

إن الإنسان بحكم فطرته يبحث عن المثل الأعلى، واستجابة لهذا النداء الفطري كثيرا ما يقبل الناس على فلسفة خاطئة أو تفسير خاطيء. لكن البحث عن المثل الأعلى هو انعكاس للبحث عن الخالق، ولا يمكن أن تقتنع هذه الفطرة إلا إذا أوصلتها إلى الله سبحانه وتعالى، والتقت روحها به دون حجاب بينهما، وحصلت على امكانات لا حدود لها في سبيل التقرب إلى الله، فلا نتصور الإنحطاط والجمود بعد كل هذا، إلا إذا قبل المرء حقيقة محدودة وناقصة على اعتبار أنها حقيقة كلية، فإذا ما حدث ذلك فإنه سرعان ما يظهر عدم انسجام الفطرة معها ورفضها لها، فلا يمكن للمثل الزائف أن يحل محل المثل الأعلى الحقيقي، وحينئذ تعود حياته كما كانت، وتخمد حيويته وفاعليته التي انتشت في باديء الأمر حتى يبدو جامداً كجثة هامدة أمام تلك النظرية التي تبناها، أو كالفراش الذي يحوم حول النور فإذا ما أطفيء راح ضحية ذلك النور.

وهذا مصير كل المسئولين في الجماعة دون استثناء، اللهم إلا إذا كان أحدهم متصفا بصفات فطرية، كالذكاء وطول القامة أو كان ماهرا في الحوار أو أوتي موهبة في الخطابة أو الكتابة فهذه الصفات ربما تكون ستارا لشخصيته الميتة، بينما يراه الناس حيّاً، كما حدث مع النبي سليمان ﴿ ما دلّهم على موته إلا دابة الأرض تأكل منسأته ﴾ . وكذلك بعض الناس يتمتعون بخصال فطرية حميدة كالخلق الحسن والعطف واللين، فهؤلاء نجدهم في

كل حركة وبين كل جماعة، ولكن لا اعتبار لهؤلاء في التقييم النظري للجماعة، وإن ما يتمتعون به من صفات ما هي إلا صفات شخصية لا علاقة لها بالجماعة، وبعضها ينشأ بعد عمل المرء في وسط الجماعة، كمشاركة الآخرين في برامج خاصة لمساعدة الناس وتقديم العون لهم، وقد تكون حياته الشخصية خالية من هذا الأمر تماما.

٢- قد يعجز الناس عن إدراك أخطاء جماعة إسلامية أو دينية بسبب ما تقدمه تلك الجماعة من فائدة أو خدمة للدين، فهم يعتقدون أن كل من يفيد الدين لا يمكن أن يكون خاطئا، وأن إفادة الدين هي الدليل على صحة وأحقية تلك الجماعة. ولكن في الواقع لا تلازم بين الأمرين، فأية محاولة أو حركة يمكن أن تفيد الدين في أحد جوانبها رغم أن أساسها غير صحيح البتة، على سبيل المثال قام بعض علماء الغرب المسيحيين لإقامة أدلة علمية دامغة على وجود الله سبحانه وتعالى، والتي لم يتمكن علماء المسلمين من إقامتها، ولكن رغم ذلك فلا نستطيع أن نقول أن هذا هو المطلوب النهائي من الإنسان وأن المسيحيين هم الممثلون الحقيقيون لدين الله تعالى.

لا تخلو أية حركة من جوانب إيجابية أو سلبية، وجوانب نافعة وأخرى غير نافعة، وقد تنبأ النبي ﷺ بذلك في حديث طويل رواه حذيفة رضي الله عنه:

قال قلت يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر ؟ قال: نعم، قلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم، وفيه دخن. قلت: وما دخنه ؟ قال: قوم يستنون بغير سنتي ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر.

(متفق عليه)

إن الجهود التي تبذل بإسم الدين قسمان: الشهادة للدين، ونصرة الدين. فالحركة التي تقوم بأداء مهمةالشهادة هي الحركة التي تنهض بمهمة تبليغ الدين الإلهي في صورته الصحيحة، خالية من كل السلبيات التي أسلفنا ذكرها، وهذا هو المطلوب الحقيقي،

وهؤلاء المبلغون هم الذين سيحضرون في الآخرة ليشهدوا على الناس. أما حركة نصرة الدين فهي الحركة التي تقوم بتأييد أو تقوية الدين سواء بطريق مباشر أو غير مباشرة، كالرد على الأفكار الباطلة ومقاومة أعداء الدين أو محاولة إحياء جزء من أجزاء الدين وما إلى ذلك، وهذا العمل لا يشترط فيه صحة الفكر أو حتى صحة العمل وكما ورد في الحديث «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»

(البخاري / كتاب الجهاد. الدارمي / كتاب السير)

إنني أعترف وأقدر كل الجهود التي قام بها أصحاب هذا الفكر في سبيل الدين، لقد قدموا خدمات جليلة في سبيل الدفاع عن الإسلام، وكانوا أشد اهتماما بالإسلام من الآخرين، ولكن علاوة على ذلك أشعر أنهم لم يوفقوا في وضع تصوّر صحيح للدين، نعم لقد ردوا كل هجوم خارجي ضد الإسلام لكنهم لم يتوقفوا عند هذا الحد بل ذهبوا لشرح الإسلام فأخفقوا في ذلك وقدموا تفسيراً للإسلام خاطئا، إنهم بذلك جرحوا حقيقة الدين، وهذا ما أجبرني على أن أتحدث عنهم، فلو اكتفوا بهذا الدفاع عن الإسلام ولم يقدموا على تقديم تفسير خاص لما رفعت قلمي ضدهم.

٣- حين اطلع أحد أعضاء الجماعة على مقالي عقّب بهذه الكلمات :«أعترف بصحة تحليلك الذي قمت به، ولكن كيف أصدق بأن كل ما قاله المودودي في تفسيره للدين هو خطأ»

ويمكن دحض هذه الشبهة بسهولة إذا أدركنا مغزى هذا التفسير، فالأستاذ المودودي لم يفسر جزءا من أجزاء الدين، بل قام بتفسير الدين ككل جامع، وأراد أن يجعل للدين تصورا جامعا شاملا يمكن فهم الدين على ضوئه، إن هذا العمل كبير وعظيم لكنه في غاية الحساسية أيضا، إذ صحة هذا التصور وخطؤه يتعلق بأجزاء الدين ككل، فإذا كان هذا التصور خاطئا تكون نظرة الناس إلى أجزاء الدين خاطئة.

لو أخطأ مثلا شاه ولي الله الدهلوي في بيان حكمة الوضوء في كتابه فلا تتأثر بقية أجزاء الكتاب، أما قضية الأستاذ المودودي فهي تختلف عن ذلك تماما، لأنه ذهب يبين حكمة الدين ككل جامع، وحين أخطأ فيه فإن جميع أعماله قد تأثرت، وأصبحت جميع مؤلفاته موضع شك وريب. إن الأخطاء التي وقع فيها أولئك الذين بينوا حكمة أجزاء الدين هي أخطاء جزئية لا تتعدى ذلك الجزء، بينما الذي يبين حكمة الدين ككل فإن خطأه يمتد إلى جميع جوانب فكرته.

على سبيل المثال إذا كنت واقفا أمام مبنى وقلت عن أحد نواحيه أنه شباك، فهذا تفسير لجزء من أجزاء المبنى، فإذا قلت عن الشباك بأنه باب فهو خطأ ولكنه خطأ لا يتجاوز ذلك الجزء، ولا تتأثر أجزاء المبنى الباقية بهذا الخطأ الجزئي، ومن الممكن جدا أن يكون لديك تصور صحيح حول بقية أجزاء المبنى غير أنك أخطأت في فهم نوعية الجزء الخاص بالنافذة، بينما الأمر يختلف تماما إذا قلت عن المبنى «هذا منزل»، فأنت تعبر بذلك عن وجهة نظرك حول المبنى ككل، فإذا قلت عنه أنه مصنع، فهذا تفسيرْ آخر للمبنى ككل، وفي ذلك الوقت أنت تحاول فهم أجزاء المبنى وفقا لتصور جديد، وحينئذ لا يتغير تصورك حول جزئية واحدة للمبنى فقط بل يتغير تصورك للمبنى ككل.

وكما يبدو فإن النقد الذي يوجه إلى خطإ يغير وجهة نظر الإنسان كليا هو أشد من ذلك الذي يوجه إلى خطإ جزئي لا تتأثر به إلا أجزاء بعينها.

٤- يقول بعض الناس «ما هو الفرق بين التفسيرين، إننا لم ندرك ذلك رغم هذه المباحث الطويلة».

فأنا لا أقول هذا لغو، فكثيرا ما يحدث أن يختلف شيئان متشابهان من حيث الحقيقة إختلافا تاماً، كالطفل الذي يملك لعبة «سيارة» مثلا، ثم يربط حبلا في أسفلها ثم يقلبها رأسا على عقب ويبدأ يجرها، ففي هذه الحالة لا تتغير صورة السيارة عند المتفرجين السطحيين، ولكن تذهب في الواقع معنوية هذه اللعبة بهذا العمل.

فالذين قالوا بهذا القول هم يبحثـون عن الـفارق بين التفسيرين في الظـاهر، ولذلك لا يدركون أن الفارق بينهـما ليس في الظاهر بل في الجوهر، إذ لم يكن خـطأ هذا التفسير أنه غيّر صورة الدين بشكـل متعمد، بل لقد أخطأ في فهم نوعية هـذه الصورة للدين. فكأن العمـل لم يتغيـر ولكن الذي تغير هو فلسـفة هذا العـمل، والسلبـيات التي نجدهـا في هذا التفسير هي أيضا وليدة هذه الفلسفة، ولم تجلب بشكل متعمد.

لكـل شيء حقـيقة وشـكل ظاهـري، فإذا أدركـت حقيـقة الشـيء يمكنـك أن تدرك أجزاءه الظاهرية، وإذا أخطأت في إدراك الحقيقة فإن كل جزء من أجزائها الظاهرية تراه في صورة مختلفـة، فإذا كان هناك تمثال لفيل مثـلا وقلت إنه فيل، فإن كل هيكل الـفيل يرتبط في ذهنك مع تـصور الفيل، ولكن إذا ظننـت أنه منزل منحوت من حجـر، فإن الصورة في ذهنك ستتغـير تماما فتقول عن أرجل الفيـل إنها دعائم البيت، وعن ظهره إنـه سطح البيت، والخرطوم والـذنب ترى أنهمـا مجاري البيت، وأذنـاه ترى أنهما نـافذتان، وهكذا يـتحول هيكل الفيل في ذهنك إلى هيكل المنزل، وبعد ذلك تـختلف نوعية العلاقة به، فيصبح الفيل في نظرك مكان إستراحة وليس وسيلة للركـوب والسفر. إنها لحقيقة أن يرى المرء قضية ما بنـظرة خاصة ثـم تنشـأ لديه جميع العـلاقات طبقـاً لها، الـشيوعيـة مثلا تـقول بالإقتـصاد الإشتراكي كما تقول السرودية الحركة الصوفيـة، لكن الأولى تفسر أهدافها بالمصطلحات المادية بيـنما تفسر الـثانية أهدافهـا بالمصطلحات الـروحانية، وبهذا الإعـتبار فالذين يـقبلون التفـسير الأول لا يفكـرون إلا في السياسـة بينما لا يتـجاوز أصحاب التـفسير الثـاني لمس شعور الإنسان الأخلاقي.

خطأ هذا التفسيـر أنه لم يفهم تصور الدين بشكل صحيح لأسـباب ذكرناها، فكانت النتيجة أن تغيرت نوعية تصور الدين في الذهن، أي أن هيكل الفيل قد تحول في الذهن إلى هيكل المنزل، ومظـاهر الكون التي يراها المؤمن أنها من صنـع الله الذي أتقن كل شيء هي لدى داروين تصديقـا لنظريته التي تقول بأن وجود الـنباتات والحيوانات ليس نتيجـة لعملية الخلق المباشر، بل هي وليدة الإرتقاء لا غير.

وإليكم هذا المثال: إن الشرح الذي قام به هذا التفسير للإسلام هو شرح إنقلابي، إذا نظرنا إلى الإسلام على ضوئه تراءى لنا بأن هدف الإسلام هو إقامة المدنية الصالحة والحكومة الإلهية، فكان من نتائج هذا التفسير أن أصبحت الصلاة والصوم ونحوهما ملحقات تربوية يصقل بها الأفراد من أجل ذلك الهدف الخاص.

والعقائد هي أسس فكرية لهذا النظام السياسي المدني الصالح، وهذا يعني أن الأمور التي كانت مطلوبة في الإسلام مباشرة صارت مطلوبة بشكل غير مباشر في ضوء هذا التفسير. فطالما الهدف من الجهود الإسلامية إقامة نظام معين فإن الحقائق الأخروية لا تحظى عند هذا التفسير بمكانتها الأصلية ولا تصبح مقصودة لذاتها، بل هي ملحقات تربوية لتحقيق ذلك الهدف المنشود. ورد في خطة الجماعة «علينا القيام بالمهام الدعوية بالأسلوب الذي يرسخ الدعوة في عقول المخاطبين بشكل صحيح مع محركاتها الحقيقية، أي أن نقدم النجاة الأخروية كمسئلة أساسية في الحياة وأن نرسخ في القلوب قضية التوحيد والآخرة والرسالة، منتقدين أسس النظم الباطلة». (الحياة / أغسطس ١٩٦٠ م)

ولكن الواقع أن هذا الشرح الجديد لم يغير في المتن السابق سوى زيادة لفظة المحرك مع إبقاء الأصل، ففي هذا الشرح الجديد يكون هدف الرسالة الإسلامية هو إقامة نظام للنجاة الدنيوية ولكن المحرك وراء هذه الجهود أن ننال منها النجاة الأخروية.

لكن هذه الزيادة لم تحرك ساكنا، وبقيت الجماعة على سابق عهدها، وعقد بعد وضع الخطة المذكورة مؤتمر في الهند، لكن الملصقات والمحاضرات التي ألقيت في المؤتمر لا تدل على أنه مؤتمر جماعة تريد تعريف الناس بقضية النجاة في الآخرة باعتبارها القضية الرئيسية، لقد قُدّم الإسلام في كافة أعمال المؤتمر على «أنه يخلق مواطنا مثاليا ومجتمعا مثاليا وحكومة مثالية».

ففي هـذا المثال يتجلى بوضوح، بـأن الخريطة التـي وضعت للدين نجد فيهـا الصلاة والصوم والجنـة والنار موجودة، ولكنهـا قد حادت عن مكانهـا نتيجة الفرق في الـفكر، مما جعل دين الله يبدو غريبا.

٥- بعض الناس ربما لا يرفضون ما أقدمه، لكنهم يعتبرونه غلو في هذا الصدد، لأنهم لا يكادون يصدقون أن ما أقدمه هو نفس ما يجدونه في أنفسهم وهو الآن يتراءى لهم بهذا الشكل الغريب، فإذا كان الأمر كذلك فإن مثلهم كمثل الرجل الذي يجهل الحقيقة العلمية للجبل الجليدي، فلو تم إخراجه من تحت المياه ووضع أمامه بطوله الذي يبلغ ألف قدم، فإنه لا يكاد يصدق بأنه هو نفسه الجبل الذي رءاه بـارزاً فوق سطح المياه والذي يبلغ طوله مائة قدم.

ومنشأ هذه الشبهة أن من يطلع على مـنشورات هذه الجماعة ثم يرى حياة أصحابها، فيرى أنها منسجمة مع مقتضيات القرآن والحديث، فيدهش ويتساءل ما هو موطن الضعف في هذا التفسير حتى يوجه إليه هذا النقد بشدة وعنف، إنه يتراءى له أن الدين الكامل يطبق في حياة هؤلاء ولكـنه في الواقع ليس كذلك، بل مـعظم ذلك إنما يطبق بشكـل تقليدي لا على أساس فكر أو شعور.

فليـس كل ما يقوم به الإنـسان هو نتيـجة تفكيره بـل معظم ما يـصدر عنه هو نتـيجة دوافع كامنة فـي اللاشعور، غير أننا حين نجـد في شعورنا نظرية مـعينة فإننا ننسـب أعمالنا كلهـا إليها، ونعـتقد أن كل مـا نقوم به إنما نـقوم به بناء عـلى هذه النـظرية، ولكن إذا قـمنا بتحـليل نفسـي لهذا الأمر فإنـنا نجد أن جزءاً كبـيراً من أعمالـنا وعقائدنـا لا تتعلق بـإرادتنا الفكرية والشعورية، ولـكنها دخلت في حياتنا نتيجة تلك الأسبـاب الكامنة في اللاشعور، واللاشعور هو الجزء الأكبـر في كيان الإنسان غارق في البحر الفـكري للإنسان، ودراسة الإنسان نـفسه تحت التـصور الشعوري فحـسب معناه أنـك لا تدرك إلا الظاهر مـن الجبل الجليدي.

وهذا مثال يبين القضية بوضوح، إذا قمنا بدراسة حول العلماء والمفكرين الذين نبغوا في أوربا خلال القرنين السابع والثامن عشر، فإننا نجد معظمهم يؤمنون بالإله الواحد الذي يحكم الكون كله من ديكارت إلى نيوتن، حتى الكتاب الشهير أصل الأنواع لداروين الذي طبع في أواسط القرن التاسع عشر والذي كان موضع إنتقاد من قبل الدوائر الدينية قد برز فيه ذكر الخالق في مواضع منه، وفي نهاية هذا الكتاب نجد هذه الكلمات «ما أعظم هذه النظرية الإرتقائية للحياة، على أن الخالق نفخ روحا في بعض الأشياء في بداية الخلق، فوجدت أنواع مختلفة من الحياة نتيجة لتفاعل القوى الطبيعية المختلفة».

غير أن الجيل الذي نهض على أساس نظريات هؤلاء العلماء كان ملحدا ومتشككا في وجود الله تعالى. فما سبب ذلك يا ترى؟ حين نتفحص الأمر نرى أن العقلية التي خلقت هذه النظريات الإلحادية كانت تعبر عن روح تلك النظريات السابقة، إذ أن منشئوا تلك النظريات حينما درسوا الكون بدأوا من منطلق أن لا خالق للكون، وبعبارة أخرى إن هؤلاء العلماء كانوا ملحدين في حقيقتهم، والإعتراف بالإله في مؤلفاتهم ليس مبنيا على شعور واضح بيّن، بل البيئة الدينية التي تربوا فيها وتاريخ المسيحية التي ترعرعوا فيها كان يقتضي أن تتضمن كتبهم مثل هذه الإشارات.

كان شعورهم الحقيقي يبحث عن أسرار الكون بمعزل عن الخالق الإله، ولكن الأفكار التي ارتسمت في لا شعورهم منعتهم من إعلان الإلحاد، فتصور الإله لديهم كأثاث البيت الذي يوجد في طرف البيت دون أن يشعر به رب البيت، إذ لم يكن الإله جزءاً حقيقياً في حياتهم بل كان شيئا تقليديا لا يحسون به، وحين تضاءلت هذه المؤثرات التاريخية في الأجيال المتأخرة أعلنوا الإلحاد صراحة، وهم يقدّمون جهود وبحوث العلماء الذين كانوا يؤمنون بالإله كشاهد على أنه لا إله لهذا الكون وأن الكون يسير وفق قانون الطبيعة فحسب، فمن السذاجة أن يقدم أحد بعض العبارات التي تتناول وجود الإله، من مؤلفات هؤلاء العلماء القدامى يستدل بها على أن أفكارهم لا تخالف وحدانية الله تعالى.

وهذا المثال ينطبق على المسلمين أيضا، إذ أن الإسلام هو دين موثوق وله تاريخ طويل يقدّر بـأكثر من ألف سنة، فإذا قامت حركـة بين المسلمـين بإسم الإسلام فهـي وإن كانت حركـة ناقصة فسوف تجد كـل الأشياء التـي تدخل فـي كنف الإسـلام قد أدرجت فيـها بحـكم تاريخ الإسـلام المعروف، وتظـل هذه الأشياء لازمـة لها. فكـل من يدخل فـي هذه الحركة متأثرا بها يدخـل وهو يحمل أحاسيسة ومشاعره التي ورثها عـن الأسرة والبيئة بعد أن ارتسـخت في لا شـعوره، وهـو لا يستـطيع الانـفصـال عنهـا ولو حاول ذلـك بسـبب مداومتـه عليهـا منذ الصـغر، وهذا الأمر لا يقـتصر علـى الأعمال التـي تتراءى في سـلوكه الظاهري بل تشمل أيضا تلك الأفكار التي لا تزال مخزونة في لا شعور المرء ولم تظهر بعد إلى حيـز الوجود، فإذا تأثـر بحركة قـامت لتجديـد الإسلام فإن أحاسيـسه الكامـنة سوف تستيقظ، إذ يقبل ـ علاوة على برامج الحركة ـ على أمور لم تنبه إليها الحركة مباشرة، لأن لا شعوره كان يقول له بـأن هذه الأشياء ضرورية لكي يكون مسلـما. ولذلك إذا تأثر أحد العلمـانيين المصريين بـحركة الإخوان المسلمـين فلا يلزم نفسه بـأن يكون ملتحـيا ولا يجد ضرورة لتمزيق صوره، بينـما إذا تأثر أحد القاطنين في شبه القارة الهنـدية بهذه الحركة فإنه سيربي لحيته ويمزق صوره بنفسه، والسـبب في ذلك يعود إلى هذا الإسلام السائد في كلا القطرين.

إن الشيء الـذي يظهر في الحيـاة نتيجة عواطـف لا شعورية لا يمكن أن يـكون جزءاً حقيقياً من حياتك، ولا يمكن أن يكون جزءاً من شعورك، ومن ثم فلا يظهر هذا الوضـع إلا في حياتك الظاهرية فحسب، والناظر إلى أعـمالك يشعر بأن التصور الذي أخذته للإسلام من هذه الحركة إنمـا يمثل إسلاما حقيقيـا عندك، وأن بقية أجزاء الإسلام المتـواجدة فيك قد التصقت بك بحكم التقليد وهي ليست جزءاً حقيقيا من شعورك.

وهذه أمثلة تبيّن القضية بوضوح :

أ- كأن تقوم بإلقاء خطبة في رئاسة أحدى الجلسات معرّفاً بالجماعة، فتقول مثلا: «إن دعوتنا تقوم على هذه الأسس الثلاث (الله ـ الآخرة ـ النبوة) وأن الفساد الذي ظهر في الدنيا سببه الإعراض عن هذه الأمور الأساسية» وتنهي مقالك الطويل هذا الذي تناولت فيه القضايا السياسية المحلية بإسهاب دون أن يتضمن قضية الحياة بعد الموت والإستعداد لها، وقد ترد في نهاية مقالك عبارات تقليدية «هدف المؤمن النهائي هو إبتغاء مرضاة الله تعالى والفوز بالجنة في الآخرة» وهي كلمات لا يمكن الإعتراض عليها من الناحية المنطقية ففيها كل فلاح دنيوي وأخروي قد نسب إلى الإسلام، غير أنه حين يقرأ أحدٌ الخطاب أو يسمعه فإنه يدرك ما يهدف إليه الداعي أو ما الذي ينذر منه الناس وأي شيء قد سيطر على عقله، هل يبحث في قضايا الحياة الإقتصادية والمجادلات اللفظية أو أنه يحكي عن إسرافيل الذي يوشك أن ينفخ في الصور منذراً بنهاية هذا الكون بأمر الله تعالى.

ب - أو نرى داعية إسلامياً كبيراً، يسوّد آلاف الصفحات حول تبليغ الإسلام والدعوة إليه، وحين نقرأ كتاباته نلمس فيها كثرة التقصي والبحث كما تبدو قوة البيان في عباراته والحماس في نبراته، ولكن كل ذلك لا يدل على حرقة فؤاده ولا تتجلى فيها تجليات الحقيقة التي يتلهف إليها العطشان ليضمأ ويشفى غليله، ولا نرى بين سطورها أثراً للدموع التي انهمرت من مقلتيه ومحت أثار قلمه، ويقدم جملة من التحليلات حول الصلاة والصوم ولكنها إن دلت على شيء فإنما تدل على أنه لم يفز بالصلاة التي هي قرة عين المسلم والتي هي لقاء ومناجاة مع الله، بل لا يبدو من خلال ما يقدمه إلا الهيكل الظاهري للعبادة فحسب. ويكتب عشرات الصفحات عن التعلق بالله والآخرة ولكنها لا تكشف عن قلقه وإضطرابه أو أنه أدرك هذه الحقائق التي تهز كيان الإنسان ظاهراً وباطناً، وإذا حذفت بعض جمله الأدبية الرنانة يبدو لك أنه موضوع جاف حول فلسفة الشريعة التي تشرح تعاليم الإسلام في ضوء بعض الأحكام الإسلامية المحددة وليس موضوعا عن الدعوة أو تزكية النفس.

٦- إنها سذاجة أن تقول بأن كل شيء مدرج في هذا الفهرس فكيف لا يكون حقيقة؟ لأن محتوى الفهرس لا يكون حقيقياً دائماً، فكثير ما يحدث أن ينسب الإنسان إلى نفسه بشعور أو بغير شعور منه أشياء تاريخية في حين أن تلك الأشياء لا تكون جزءاً حقيقياً من المسلك الذي اختاره وفي بعض الأحيان يدخل المرء إلى فهرسه أشياء لا تتلائم مع فهرسه لكنه يطمئن إليها ولا يشعر بمخالفتها لما اختاره، مثلا هذا الشعار «دافعوا عن حريتكم » هو شعار نشرته الجماعة الإسلامية في الهند في أواخر سنة ١٩٦٢م في مواجهة العدوان الصيني، وقد طلبت من كافة المدنيين أن يقاوموا هذا العدوان لأسباب منها «إن الصين ترمي الى إستعباد عباد الله ».

فلا علاقة لهذه العبارة بمواجهة العدوان الصيني، إذ لو كان الأمر كذلك، فإن الأمر ينطبق أيضا على الحكومة التي أقيمت في ظلها هذه المظاهرات حسب نظرية الجماعة الإسلامية، إذ لا معنى للمظاهرة ضدّ عدو في ظل عدو آخر، فهذه العبارة ليس المقصود بها إلا تبيين أن كلّ ما يسعون إليه هو في نطاق مقتضى هدفهم وليس خارجا عنه.

في الواقع أن المهم ليس هو ما أدرجه الإنسان في فهرسه بل المهم في الأصل هو الشيء الذي يركز عليه الإنسان ويهتم به، لأن ما يدرجه المرء في فهرسه ربما تكون وراءه أغراض أخرى، أما ما يهتم به المرء فهو الذي يبرز حقيقة المرء والنظرية التي اختارها لنفسه.

ترى مسلمين يحسنون الظن بأنفسهم ويعتقدون أنهم مسلمون بمعنى الكلمة، ولا تستطيع إقناعهم بالنقص الذي يعتريهم، ولكن على الصعيد العملي نراهم يقبلون على الشؤون الدنيوية لدرجة كبيرة حتى إذا إعتراها خلل فإنهم يقلقون لأجله بينما نراهم في الشؤون الدينية يكتفون بالفرائض التي لا مناص من أدائها، وإسلامهم لا يبلغ بهم الإضطراب والقلق الداخلي، وبهذا الإعتبار نستطيع القول بأن إسلامهم ناقص وهدفهم الدنيا لا الآخرة.

يبدو من خلال دراسة هذا التفسير الإنقلابي أن كل شيء مكتوب ومدرج في فهرسه بداية من الإنقلاب النفسي إلى الإنقلاب العالمي، ولكن حين نمعن النظر نجد أن كافة الجهود منصبة في الإنقلاب العالمي فحسب، ولا يحظى جانب الإنقلاب النفسي إلا بالقدر الذي يحظى به بإعتباره فريضة لا مناص من تأديتها، وحينئذ يتضح لك جلياً ما هي حقيقية ذلك الفهرس الذي يحتوي على كافة الأسس والتعاليم الإسلامية المقررة.

وهذه بعض النماذج توضح دعوانا بجلاء :

١- حين يتكلم أحد في موضوع «الإنقلاب الإسلامي» يدرك بسهولة أن هذا لا يمكن إنجازه بمجرد القيام ببعض الواجبات المقررة، فيمضي قائلا: «الحقوق التي فرضها الله عليكم لابد منها وهذا الحدّ الأدنى، ولكن لا حدّ للأكثر، فعليكم المساهمة بروح الحماس والتفاني، إنها لمهمة عظيمة تحتاج إلى أكثرمن حد الفريضة والواجب، كما تحتاج إلى تقديم المصالح الدينية على المصالح الشخصية، وبذل التضحيات المالية والبدنية». ويضيف قائلا: «وانقطعوا عن كافة المشاغل والنشاطات التي يمكن أن تصرفوا فيها وقتكم وفكركم والتي لا تفيد الحركة بشيء، ولابد أن تخصصوا كل أوقاتكم لهذا العمل عدا ما يلزم من قضاء ضرورات الحياة».

وحين يقوم شخص آخر ليؤكد على التزام الحياة البسيطة لأجل إصلاح النفس يرد عليه قائلا: «إن ذلك تصنع للفقر» ثم يمضي قائلا: «صدقوني أن النبي ﷺ وأصحابه لم يرغبوا في حياة الفقر رياء، ولم يأكلوا الطعام الخشن ولم يقيموا في المساكن المتواضعة حتى يقتدي الناس بمظاهرهم البسيطة. بل إنهم يعيشون حياة طبيعية بسيطة، والأصل الذي تمسكوا به هو الإنتهاء عما نهى الله عنه والعيش في نطاق ما أباحته الشريعة، ويبتغون رزقاً حلالاً، ويثبتون في الجهاد في سبيل الله في كل الأحوال سواء أعانوا الفقر والفاقة أم أنعم الله عليهم بنعمه الواسعه، فلم يكونوا ليرتدوا الرديء إذا وجدوا الملابس الفاخرة، ولم يكونوا ليأكلوا الطعام الخشن إذا وجدوا الموائد المتنوعة، والذين جاهدوا في سبيل الله كانوا

يأكلون من الطعام ما لذّ وطاب إذا ما فازوا به ويلبسون الجميل من الملابس ويعيشون في المنازل الراقية، والنبي ﷺ لا يحب أن يظهر المرء في مظهر سيء إذا توافرت له أسباب النعمة، فقال «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده».

تأملوا أن الأمر الذي حرص عليه في الجهاد الأصغر قد نسيه في الجهاد الأكبر، إن الجهود التي تبذل في الساحة السياسية يتطلب نجاحها كما يقولون خروج المرء من دائرة الممنوعات وأن يسلك سلوك التضحية بينما الجهود التي تبذل في تزكية النفس فيقولون أن خروج المرء من دائرة الممنوعات كاف في هذا السبيل. كأنّ الشيء الذي كان ضروريا لإصلاح الأرض أصبح غير ضروي لإصلاح النفس.

ففي الصورة الأولى لا يمكن الحصول إلا على الضرورات الإقتصادية فحسب، بينما في الثانية يتطلع إلى الحصول على السعادة في الدنيا أيضا، وتصديقا لهذه الفكرة الخاطئة نسب إلى الرسول أنه أحب ذلك أيضا، والواقع أن الرسول ﷺ هو الذي اختار لنفسه حياة الزهد والقناعة بإرادته، وهذا أمر لا يحتاج إلى دليل وأشير هنا إلى مرجع واحد «كان ﷺ أزهد الناس في الدنيا مع القدرة عليها». (ابن كثير: النساء ص ١٧٠)

٢- المصائب التي تحملها الصحابة يكشف أحدهم عن فلسفتها قائلا: «كان لابد منها لأن الربط الحقيقي بالهدف لا يكون إلا بمثل هذا الأسلوب، فبسبب المصائب نشأت في الصحابة عقلية صحيحة نحو الإسلام فتكونت شخصيتهم الإسلامية وتضاعف إخلاصهم في العبادة، ففي معركة المصائب تنشأ طبيعيا هذه الكيفية الإسلامية، إذا أراد أحد السعي إلى الهدف ماراً بالكفاح والمجاهدة والمصاعب والضرب والحبس والفاقة والجلاء عن الوطن فإن هذه المشاعر والكيفيات سوف تنطبع على قلبه وتكون للمرء تجربة شخصية فتذوب شخصيته في ذلك الهدف».

ولكن حين يقال له: «لا راحة للمؤمن في هذه الدنيا، لأن الراحة تؤدي به إلى ضعف شعوره الأخروي». فيقول: «لعلك تظن أن نعم الله تعالى للكافرين فحسب وهي ليست

للمؤمنين، ربما تأثرتم بالرهبان واعتبرتم أنه ثمة تلازم بين الرهبانية والتدين، فترون إلى المتدين المتنعم كأعجوبة».

تأملوا ! إنه أدرك الحقيقة من الناحية السياسية، وهي أن الإعتقاد البالغ بشيء ما لا يتأتى إلا ممن تحمل المشاق في سبيله، ولكنه غفل عن الحقيقة نفسها حين قيل له: لا يتمتع بحلاوة الإيمان إلا من آثر نعم الجنة على ملذات الدنيا. فكان في نظره ضروريا لنشوء الفكر الإنقلابي أن يتحمل المشاق في سبيله، ولكن في سبيل نشوء الفكر الأخروي فهو ليس ضرويا. إن الأمر الذي كان مهما لغرض دنيوي أصبح مضحكا في نظره بشأن هدف أخروي.

٣- يكون المرء حساسا للغاية فيما يتصل بالسياسة إلى درجة أن أي عمل تحت نظام غير إسلامي يعده حراما، ويكون في نظره «لا فرق بين جانب وآخر في نظام الحكومة غير الإسلامية» فالجوانب التي تبدو طاهرة وحلالاً تصبح نجسة ومحرمة كالجوانب المحرمة حقيقة.

أما حساسيته فيما يتصل بالشئون الدنيوية فتظهر بارزة لأسباب يذكرها «كل وسيلة تسهل للداعي عمله من أجل الدين هي مباحة لدي، بل هي أفضل، تأملوا إذا أمكن لإنسان السفر بالقطار في الدرجة الأولى حيث يجد الراحة التامة ويصل إلى حيث يريد ليبدأ عمله بنشاط، فلم يفضل السفر في الدرجة الثانية ويلاقي التعب والسهر ثم يتعطل عن عمله ليرتاح ويذهب عنه تعبه، وإذا كان لإمكان الإنسان أن يعمل وقتا أكثر باستعمال المروحة الكهربائية فلم يرهق نفسه فيما لا طائل وراءه، أفيترك هذه النعم على أنها للشياطين فقط، ومحرمة على العاملين لصالح الإسلام».

رأيت كم يبدو شاقاً عليه العمل تحت نظام غير إسلامي، بينما يتبلّد حسّه وشعوره في التمتع بالدنيا وملذاتها، إن كان العمل تحت نظام غير إسلامي مساعدة للباطل فالتمتع

بالدنيا هو تعاون مع الهوى، وهو يبرر ذلك بأنه يسهل عليه العمل لأجل الإسلام، بينما الدين يحتاج إلى الأمر الأهم وهو حرقة القلب، وهي تذوب وتتلاشى إذا توفرت التسهيلات لأجلها.

والجدير بالذكر أنه يمكن استعمال أي شيء فيما يتصل بالضرورات الدينية، بينما الأمر لا يكون كذلك فيما يتصل بالإستمتاع بملذات الحياة على المستوى الشخصي أو البدني رغم أن الشريعة تبيح هذه الأشياء، يقول الغزالي: «اعلم أنه لا وصول إلى الله سبحانه وتعالى إلا بالتنزه عن هذه الشبهات والكف عن اللذات والإقتصار على الضرورات فيها والتجرد لله سبحانه في جميع الحركات والسكنات» (الإحياء / كتاب أسرار الحج)

فمما لا شك فيه أن الملذات الدنيوية مباحة ولكن التمتع بها والإكثار منها يؤدي إلى إماتة الأحاسيس اللطيفة لدى الإنسان، وطلبها يجرد المرء عن الكيفيات الأخروية، ويصبح المرء مذياعا إسلاميا يذيع الأصوات الخارجية مدوية في الفضاء، يبدو في الظاهر أنه يعمل لصالح الإسلام ولكنه في الحقيقة نشاط فكري فحسب كالمستشرق الذي يتعب في مؤلفاته وهي لا تحتوي إلا على موضوعات تخلو تماما من تلك العلاقات الداخلية اللطيفة.

لخدمة الإسلام لابد من رجل لا يرتاح وإن سافر في القطار على الدرجة الأولى، حتى السفر في الطيارة لا يجعله يشعر براحة بل هو في قلق متواصل، وكل ما يجد فيه الآخرون الراحة والمتعة يجد فيه هو القلق والإضطراب. والإنسان البصير يدرك ما الذي ظفر به الحائزون وما الذي حرموا منه حتى الآن، ورغم هذه الوقائع البينة وغيرها فإذا حاول إقناعنا بأنه لم ينقص من الدين شيء وأنه يهدف إلى خدمة الدين على وجه أكمل، فلا قيمة لهذا القول عندي، فالمسلم الذي يعتقد بوجوب الجنة بمجرد تلفظه بكلمة «لا إله إلا الله» فلا يلزم من ذلك أنه ينكر أحكام الدين، غير أنه حتما أن وجهة نظره هذه سوف تضعف تركيزه على العمل بالأحكام.



الباب الخامس

التصور الصحيح للدين

التصور الصحيح للدين

إن أحكام الدين مماثلة لبعضها شكلا، ولكن انطباقها على العباد ليس مماثلا. فمثلا يأمرنا الله تعالى « أقيموا الصلاة »، ثم يأمرنا «آتوا الزكاة». إن الحكمين متماثلان شكلا، وهما في صيغة أمر واحدة. ولكن إنطباقها على المؤمنين ليس مماثلا. فالأمر بالصلاة مطلق، وهي مطلوبة من المؤمنين في كل الظروف، ولكن الزكاة لا ينطبق أمرها على المؤمن إلا عند اكتمال النصاب .. وهي أمر قطعي للذي اكتمل لديه النصاب، وقطعيته بالنسبة إلى ذلك المؤمن مماثلة للأحكام الأخرى القطعية كالصلاة. أما المؤمن الذي لم يكتمل لديه النصاب فليس مطلوبا منه تنفيذ هذا الحكم، كما أنه ليس مطلوبا منه أن يسعى جهده ليمتلك قدرا من المال حتى يتمكن من الإمتثال لأمر الزكاة.

إن خطأ التفسير «النظامي» للدين يكمن في عدم فهمه النسب المختلفة بين الشرع والمشرع له، فأعطى حيثية واحدة لكل أحكام الدين، وبذلك أوجب تنفيذ الإسلام وإقامة الدولة الإلهية، بوصفها نظام حياة كاملا. وفات هذا التفسير أن هناك أجزاء من الإسلام مطلوبة بالضرورة، وأخرى مطلوبة عندما تتيح الظروف فرصة تنفيذها. ونحن لسنا مكلفين بحكم من الأحكام إلا حسب نوعية وجوبه علينا. فإذا كان الأمر من النوع المطلوب منا في كل ظرف من الظروف، فهو مطلوب منا بالضرورة، ولن يكتمل إسلامنا في ذلك الظرف الخاص بدون الإنصياع لذلك الأمر. أما إذا كانت الظروف الخاصة بذلك الحكم غير منطبقة علينا فنحن لسنا ملزمين به. إننا لسنا ملزمين أن نسعى لخلق الظروف التي نصبح فيها مكلفين لأداء حكم من الأحكام.

الأصل المطلوب :

والآن سوف أوضح التفسير الصحيح لعلاقتنا بمختلف أحكام الدين. إن القرآن واضح في تبيان أن الأصل المطلوب من العبد هو عبادة الله:

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (الذاريات: ٥٦)

وقد بين كتاب الله هذا المفهوم بأساليب مختلفة:

﴿ يأيها الناس اعبدوا ربكم ﴾ (البقرة: ٢١)

﴿ واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ﴾ (الحجر: ٩٩)

﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فأعبدون ﴾ (الأنبياء: ٢٥)

إن هذه الآيات صريحة الدلالة على أن هدف الخلق ومسئولية المخلوق: أن يعبد خالقه. و «أصل العبودية الخضوع والتذلل» [١] «أصل العبودية الخضوع والذل» [٢].

ويذكر أبو حيان الأندلس:

«العبادة التذلل، قال الجمهور»[٣].

ولهذا يستخدم القرآن الكريم كلمة (الإستكبار) في مقابل كلمة (العبادة): ﴿ إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين ﴾ (المؤمنون: ٦٥)

ولتوضيح الأمرو سأنقل فيما يلي آراء بعض العلماء والمفسرين:

عبد الله بن عباس:

«إياك نعبد: يعني إياك نوحد ونخاف ونرجو ربنا، لا غيرك» [٤].

فخر الرازي :

«العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير، وهي لا تليق إلا بمن صدر عنه غاية الإكرام» [٥] .

---

(١) لسان العرب .

(٢) صحاح الجوهري .

(٣) البحر المحيط، ج١ ص٢٣.

(٤) الدر المنثور، ج١ ص ١٤.

(٥) التفسير الكبير، ج ١ ص ١٨٩.

علاء الدين البغدادي :

«العبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل وسمي العبد عبدا لذلته وانقياده» [1].

قمي النيسابوري :

«العبادة عبارة عن نهاية التعظيم فلا يليق إلا لمن صدر عنه غاية الإنعام وهو الله تعالى» [2].

القاضي البيضاوي :

«العبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل، لذلك لا تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى»[3]

أبو السعود :

«العبادة أقصى غاية التذلل والخضوع» [4].

الألوسي البغدادي :

«العبادة أعلى مراتب الخضوع، لا يجوز شرعا ولا عقلا فعلها إلا لله تعالى، لأنه المستحق لذلك، لكونه موليا لأعظم النعم من الحياة والوجود وتوابعها» [5].

الشيخ علي المهائمي :

«العبادة تذلل للغير عن اختيار لغاية تعظيمه» [6].

---

(١) تفسير الخازن، ج١ ص ١٩

(٢) غرائب القرآن علي حاشية ابن جرير، ج١، ص ٩١.

(٣) أنوار التنزيل، ج١، ص٦.

(٤) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن ج ١ ص ١٣.

(٥) روح المعاني، ج١ ص ٨١.

(٦) تفسير المهائمي، ج ١، ص ٢٤.

لقد اتضح من هذا أن المفهوم الحقيقي للعبادة هو الخضوع والذل للمعبود، ولكنها حين تطلق على علاقة العبد بمعبوده يدخل إليها عنصر المحبة حيث لا يمكن أن يكون خضوع المؤمن خضوعا حقيقيا إلا إذا داخله عنصر الحب. ولهذا السبب دمج العلماء هذا المفهوم مع لفظة (العبادة).

يقول الحافظ بن كثير :

«العبادة في اللغة من الذلة، يقال: طريق معبد، وبعير معبد أي مذلل، وفي الشرع عبارة عما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف» [1].

ويقول الإمام ابن تيمية :

«لفظ العبودية يتضمن كمال الذل وكمال المحبة» [2].

وكتب الحافظ بن القيم :

«العبادة تجمع أصلين، غاية الحب لغاية الذل والخضوع» [3].

إن الأصل في العبادة الذلة أمام الله، وهو المفهوم الذي يطلق عليه القرآن الكريم مختلف المصطلحات، كالخشية والتضرع والإخبات والإنابة والخشوع والخضوع والقنوت. إن العبادة أن تخضع لله تماما. وعبادتك هذه ليست بأن تسجد لأحد الجبابرة والفراعنة، بل هي عبادة معبود غاية في الرحمة بعباده. إننا نعبد إلها، نحن مدينون له بكل ما نملكه ونمثله، ولذلك لا بد أن يدخل عنصر الحب إلى الخضوع. إن العلاقة بين العبد وإلهه هي علاقة غاية الذل والخضوع. فحين يتضرع العبد من شدة الخشوع، وحين تنهمر العبرات من عينيه من خشية الله، يهدي العبد أعظم أمانيه وآماله إلى معبوده بكل شوق،

---

(١) تفسير القرآن، ج١، ص ٢٥.

(٢) رسالة العبودية، ص ٢٨.

(٣) تفسير بن القيم، ص٦٥.

وهو يجد نفسه في أسمى كيفيات الحب الإلهي :

﴿ والذين آمنوا أشد حبا لله ﴾ (البقرة: ١٦٥)

إن المذلة أمام الله تكون لغاية الخشية منه، ولكنها ليست كالخوف الذي يتولد لديك من رؤية شيء مخيف في ظلام الليل. والحقيقة أن كيفية «الحب ـ الخوف» هذه لا يمكن التعبير عنها تعبيراً صحيحاً بالكلمات المتاحة في معاجمنا. إنها كيفية تجمع بين غاية الأمل وغاية الرهبة، ولا يتمكن العبد ـ أبدا ـ من ترجيح عنصر على العنصر الآخر. إنها مزيج من الحب والخوف، حيث يجري الإنسان نحو الذي يخافه، ويتمنى وصال الذي يخشى عذابه. وهي اضطراب كله سكون، وسكون كله اضطراب!

إن العبادة في حيثيتها الحقيقية واقع حسي، وليست واقعا خارجيا، إن الإنسان، في التحليل النهائي، وجود شعوري، ولذلك لا يمكن أن تكون العبادة واقعا خارجيا بالنسبة للإنسان، بل لابد أن تكون واقعا شعوريا داخليا .. ولعل هذا هو السبب في أن الله تعالى جعل التقوى نتيجة للعبادة :

﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾.
(البقرة:٢١)

إن العبادة في حقيقتها الخارجية: «حياة التقوى» ، وهي في حقيقتها الداخلية: إدراك الله إدراكا عميقا والتعلق به سبحانه بعلاقة متينة، تلك العلاقة التي يظهر فيها العبد بكيفية «تعبد الله كأنك تراه». إن أعلى مدارك العبادة أن يستغرق العبد في ذكر الله وتصوره سبحانه حتى يشعر كأنه يراه ويحس به. وهذا الشعور هو منتهى العبادة، وجميع الأعمال من مناسك وطقوس العبادة طرق للوصول إلى هذا المنتهى. أما إذا كان هناك من يرفض هذه الأعمال التعبدية أو يدعي عبادة الله والتقرب إليه سبحانه بدون سلوكها، فهو كاذب في دعواه، لأنه لا عبادة بدون سلوك أعمالها الصحيحة المقررة.

إن العبادة تشمل الشريعة كلها، فكل ما يأتيه المؤمن لإرضاء ربه وتنفيذ أوامره، هو من العبادة. ولكن العبادة، في أساسها، نوع معين من الأعمال بين العبد وربه. أما ما يقوم به العبد مع عبد آخر فهو من مقتضيات العبادة. إن العمل الذي يقوم بين العبد وربه مباشرة، هو العبادة ذاتها. فالعبد يعبد ربه مباشرة حين يصلي .. إنه يجد معبوده نفسه، دون حاجز. وعلى العكس من ذلك، فإن العبد حين ينفذ أوامر الله، فهو يفعل ذلك مراعاة لمقتضيات عبادة الله.

إن هذه المقتضيات واجبة كالعبادة نفسها، ولكن يجب ألا نتجاهل الفرق الكبير بين نوعي العبادة (العمل التعبدي نفسه ثم مقتضياته)، وإلا ضاع منا التصور الصحيح للأعمال الدينية، وذلك لأن المقتضيات دائما ثانوية، ولا تكون مطلوبة إلا لسبب شيء آخر أساسي، بينما يكون الشيء الأساسي مطلوبا لذاته وبصفة مطلقة، ومثاله كأن نقول: «من مقتضيات الإسلام أن يورث المسلم تركته حسب القانون الإلهي». ليس معنى هذا القول أنه يجب على كل مسلم أن يحاول إمتلاك بعض الأموال والعقارات حتى يتمكن من تنفيذ الأحكام الإسلامية الخاصة بالميراث. إن هذا القول يعني فقط، أن على كل مسلم أن يقسم مالديه من أموال لمن يستحقونها من ذويه حسب القوانين الإسلامية .. إن هذا الواجب مطلوب ممن يمتلكون شيئا، وهو ليس بمطلوب ممن لا يمتلكون شيئا.

يتضح من هذا الشرح أن علاقة الحب والخشية بالله ليست فقط «عاملا» من عوامل الحياة الإسلامية، بل هي المطلوب الأصلي الذي لابد أن نجاهد من أجله في الحياة الدنيا يجب أن تتجه كافة أعمالنا وأفعالنا نحو هذا الهدف المنشود العظيم الذي وصفه العلماء بمصطلحات «الوصول إلى الله» و«التعلق بالله». وبعبارة أخرى، ليست علاقتنا بالله علاقة خارجية وعقلية افتراضية، كأن نتوهم بأن إتياننا بهذا العمل أو ذاك سيجعل رب السموات يرضى عن سلوكنا. بل لابد من التقدم إلى الأمام، لابد من تكوين علاقة مباشرة مع الله.

إن أفعال العبادة في صورتها الظاهرة تنفيذ لأحكام الله، ولكن تلك الأفعال هي الدرب الذي يسلكه العبد في رحلته للقاء ربه، وهو يناجي ربه، يتضرع إليه، ويلجأ إليه بكل مشاعره حبا وخشية، يشعر بأنه قد ألقى بنفسه بين يدي معبوده العظيم. إن لقاء العبد بربه هكذا، وفي هذا العالم هو أسمى حقائق الدين، وهو الهدف النهائي لجميع الأفعال التعبدية. إن الذي وجد ربه في دنياه سيجده في أخراه، والذي حرم من لقاء ربه في دنياه سيظل محروما منه في أخراه.

ينبغي ألا يسيء أحد الفهم، فيزعم أنني أؤيد هنا النظرية القائلة بأن كمال العبد في أن يلتقي بربه في هذه الدنيا، وقد بالغ بعض دعاة هذه النظرية حتى ادعى أن «المعراج النبوي» هو المثل الأعلى الذي ينبغي أن نجهد أنفسنا للوصول إليه!.

إن هؤلاء وأمثالهم قد وقعوا في خطإ عظيم. لقد اعتبروا علاقة العبد بالله حقيقة مادية، في حين أنها قضية روحانية حسية. إن القرب الحقيقي من الله تعالى سيكون في الآخرة، وليس في مكان آخر. ولن يحصل على ذلك القرب يوم الدين سوى الذين تمتعوا بعبيرها في هذه الدنيا. والفارق بينهما أن القرب الذي نتمتع به في هذا العالم يكون قربا حسيا، بينما القرب الأخروي سيكون واقعا حقيقيا.

ونظرا لهذه الإعتبارات لا يمكن تعيين المطلوب الحقيقي من الدين بأن ندعي أن «هدفنا هو إقامة النظام الحق في الدنيا». إن هذا الهدف ـ مع صدقه وأهميته الحيوية المصيرية ـ لا ينطبق على الهدف الأساسي الذي نزل من أجله الدين الإلهي. وذلك لأننا نجعل من أمر خارجي. الحقيقة النهائية للدين، بينما حقيقة الدين النهائية حقيقة باطنية. إن محطنا الأخير في الحياة الدنيا أن نصل إلى الله كمعبود حقيقي وأن نتعلق به حسيا، وليس أن نتمكن من إقامة هيكل اجتماعي وسياسي، أو أن نكون قد جاهدنا لإقامته. إلا إذا أقضت الظروف ذلك فإن المسلمين يقومون به أيضا، غير أن حيثيته تكون إضافية وليست حقيقية.

مقتضيات العبادة :

إن الشيء المطلوب من المسلم، أصلا وأساسا، هو الخضوع لله تعالى، ويسمى العبادة. ولكن الإنسان لم يخلق في فراغ، بل هو يعيش عالم الوقائع، ولذلك لابد أن تكون ردود فعله تجاه هذه الوقائع مطابقة لمقتضيات عبوديته لله، وردود الفعل هذه تتمثل في جوانب شتى:

(أ) هناك جانب يتعلق بالأحوال الخارجية، فكلما واجه المسلم قضية من القضايا في نشاطه الدنيوي وأمكنه سلوك طريقين في مواجهة تلك القضية، طريق إلى الله، وطريق إلى الطاغوت والنفس، تقتضي العبودية أن يسلك المسلم طريق الله تاركا جميع المسالك الأخرى، ليعبده في عالمه الخارجي بعد أن اتخذه معبودا في عالمه الداخلي.

إن مظهر العبادة هذا، الذي يظهر في حياة المسلم تجاه الأحداث والأحوال الدنيوية، يسمى **الطاعة**. وأماكن هذه الطاعة هي جميع الأماكن التي يواجهها المسلم في حياته، كالبيت والمكتب والسوق والبرلمان. إلخ ...

(ب) وهناك جانب آخر يتعلق بجميع عباد الله الغافلين عن ربهم، والذين سيصلون نار الجحيم بسبب هذه الغفلة. وقضيتهم الدقيقة هذه تحتم على المؤمن أن يحاول هدايتهم إلى الدين الحق الذي هو نفسه قد إهتدى إليه. وهذا المظهر من العبادة الذي يظهر بالنسبة إلى البشر غير المهتدين، يسمى **الشهادة** ، أو التبليغ أو الدعوة إلى الإسلام.

(ج) والجانب الثالث من مقتضيات العبادة يتعلق بالمسلمين، هؤلاء الذين آمنوا بالله ورسوله. إن الله يأمرنا بإقامة نظام يجمعهم لصلاحهم ولنصحهم فيما بينهم، وهذا ما يطلق عليه القرآن الكريم مصطلح: **«التواصي بالحق والتواصي بالصبر»**، وهو يسمى أيضا **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. وهذا المظهر الثالث من مظاهر العبادة يتعلق بجماعة المسلمين نفسها.

(د) والجانب الرابع من هذه الجوانب هو: «**نصرة الدين**» والدفاع عن الإسلام كلما تعرض لأي مكروه.

إن هذا المقتضى الأخير ليس بمنفصل عن المقتضيات الثلاثة الآنفة الذكر، ولكن وضعناه على حدة لبيان أهميته الخاصة.

ولنناقش الآن هذه المقتضيات الأربعة:

أولا ـ الطاعة :

أبين ـ باديء ذي بدء ـ أن الطاعة والعبادة ليستا شيئين منفصلين. إن تقسيمنا هذا إعتباري فقط، وقد أخترناه لإيضاح نوعية الحكمين، مثلما يفعل الفقهاء حين يطلقون عليها مصطلح «الأحكام التعبدية» لفصلها وتمييزها عن أحكام الأخلاق والمعاملات، مع علمنا بأن الأخلاق والمعاملات تدخل أيضا دائرة العبادة، بأسلوب أو آخر، وهي ليست منفصلة عنها.

والطاعة قسمان: فردية وإجتماعية.

والمراد من **الطاعة الفردية** الإمتثال لأحكام الله في الشؤون المتعلقة بحياة الإنسان الذاتية، وتدخل فيها جميع الأحكام الخاصة بالأخلاق والمعاملات وكل ما يقوم به الإنسان بإرادته الشخصية وكل ما كان بإستطاعته أن يسلك فيه سبيلا دون آخر. إن الإمتثال لأوامر الله في هذه الشؤون طاعة فردية. ولا يجوز لأي مسلم يعلم مشيئة الله في شأن من الشؤون أن ينحرف عن الإمتثال لها:

﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا، أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبينا﴾ (الأحزاب: ٣٦)

هذه الطاعة الفردية حق من حقوق الله على كل عبد، ولا يمكن إعتبار أحد، كائناً من كان، عابدا لله سبحانه وتعالى، ما لم يمتثل لأوامره سبحانه في حياته الخاصة. فإذا

كانت العبادة أن يسلم العبد داخله لربه، فالطاعة أن يسلم خارجه له تعالى. إنه يجب على كل مؤمن ومؤمنة أن يطيع الله طاعة كاملة في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الدنيا التي تواجهه في معترك الحياة. ومن مقتضيات الطاعة أن يطيع العبد ربه حتى في طعامه وشرابه:

﴿يأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله، إن كنتم إياه تعبدون﴾. (البقرة: ١٧٢)

والقسم الثاني من هذه الأحكام، الذي اطلق عليه اسم **الطاعة الإجتماعية**، لا يخضع لمشيئة فرد واحد من أفراد الأمة، بل يجب الإمتثال له حين يكون المجتمع كله مستعدا لتنفيذه. لقد نزلت أحكام الطاعة الإجتماعية حين كان أهل الإيمان قد تمكنوا من إقامة نظام سياسي بينهم، وكانوا قد أصبحوا قادرين على إدارة الشؤون السياسية وتنفيذ الأحكام الإجتماعية بأنفسهم.

إن المسئول عن الأحكام الإجتماعية في الشريعة هو المجتمع المسلم القادر، وليس فردا أو عدة أفراد منفصلين متفرقين.

إننا نرى في تاريخ بني إسرائيل أن الأحكام الإجتماعية القانونية من التوراة لم تنزل عليهم، أثناء وجودهم في مصر، لكن حين أصبحوا طائفة حرة ذات إرادة ـ بعد الخروج من مصر ـ أرسل الله إليهم تلك القوانين. وهذا ما حدث مع الإسلام. فلم ينزل من الشريعة بمكة إلا ذلك الجزء المطلوب من كل مؤمن ومؤمنة، والذي لابد من الإمتثال له في كل الظروف، أما الجزء الآخر ـ الأحكام الإجتماعية ـ فقد نزل بعد أن حاز أهل الإيمان السلطة السياسية عقب الهجرة.

إن هذا الترتيب في نزول نوعي الأحكام يبين أن أهل الإيمان مكلفون ـ في الظروف العادية ـ بذلك الجزء فحسب الذي نزل قبل تمكن المسلمين من السلطة السياسية، أما الأحكام الأخرى فتكون مطلوبة حين يتمكنون من السلطة التي لابد منها لتنفيذ تلك الأحكام.

حين إطلع أحد أعضاء الجماعة على هذه السطور انتقدها قائلا:

لا يمكننا قياس أنفسنا على مسلمي مكة، لأنه ليس على المسلم حينئذ حرج إذا تعامل بالربا أو نكح مشركة، ولا يرجم إذا زنى ولا تقطع يمينه إذا سرق، إذ لم تنزل بعد أحكام من هذا النوع، و الظروف اليوم تختلف عن ظروف مكة تماما، فلا يمكن اليوم أن نغض الطرف عن تنفيذ الأحكام الإجتماعية المتعلقة بالربا والميسر والخمر ونكاح المشركات وغيرها على اعتبار أنها أحكام خاصة بالدور المدني.

فأقول إنك خلطت بين نوعين من الأحكام، فتحريم الربا والخمر والميسر وما إلى ذلك في المدينة ليس معناه أنها لم تكن مطلوبة في مكة، بل الحكمة من ذلك التدرج في نزول الأحكام، كما ورد في حديث عائشة [1]، ولولا مراعاة هذه الحكمة لنزلت جميع هذه الأحكام في مكة لإنه لا يشترط للقيام بها إقامة الحكومة، فهي مطلوبة من كل مسلم على المستوى الفردي. أما قطع يد السارق وجلد الزاني وما شابه ذلك من الأحكام فهي تحتاج إلى السلطة التي لابد منها لتنفيذ تلك الأحكام ومثل هذه الأحكام لا يمكن نزولها إلا في المدينة وهو ما حدث فعلا، وإذا لم تتوفر الظروف فليس مطلوباً من أية أمة إقامتها والمسلمون اليوم غير مكلفين بذلك أيضا. وبعبارة أخرى فالمدينة بالنسبة للنوع الأول من الأحكام تعني لفظة «بعد» أي أحكام نزلت فيما بعد بناء على حكمة التدرج، أما النوع الثاني من الأحكام، أعني الأحكام الإجتماعية، فمعنى نزولها في المدينة أنها نزلت بعد ما حاز أهل الإيمان السلطة السياسية.

ويمكن توضيح الفرق بين نوعي الأحكام بأن النوع الأول من الأحكام قد بدأ نزوله قبل تمكن المسلمين من السلطة واكتمل نزوله فيما بعد، بينما النوع الثاني من الأحكام لم

(١) إنما نزل أول ما نزل سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل أول ما نزل لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا أبداً.
(البخاري ـ باب تأليف القرآن)

ينزل حتى تمكن المسلمون من إقامة نظام سياسي بينهم وكانوا قد أصبحوا قادرين على إدارة الشئون السياسية وتنفيذ الأحكام الإجتماعية بأنفسهم.

إن نزول الأحكام الشرعية عند إتساع دائرة الإختيار فقط وليس قبله، يبين أن هذه الأحكام ليست مطلوبة بصفة مطلقة، بل هي مطلوبة في أحوال وظروف معينة. ويمكن القول ــ بعد النظر في أحوال جماعة معينة من أهل الإيمان ــ بأن هذه الأحكام مطلوبة منهم أو غير مطلوبة. فالحقيقة إن المسئولين عن تنفيذ الأحكام المدنية والإجتماعية من الدين هم أولئك المؤمنون الذين يكونون قد حازوا بالفعل القدرة على تنفيذها. أما المؤمنون الذين لم يملكوا بعد إلا دائرة اختيار ضيقة فليس بمطلوب منهم أن يحاولوا ــ بالضرورة ــ تنفيذ الأحكام الخاصة بالدولة والمجتمع.

إن تنفيذ الأحكام طلب عملي، ولا يمكن توجيه طلب ما إلا إلى القادر على تنفيذه وبقدر ما يكون قادرا. ففي الشريعة مقياس واضح :﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ (البقرة: ٢٨٦)

إن الله لا يكلف نفسا ما ليس بوسعها، فكيف يمكننا أن نعتبر بعض أهل الإيمان مكلفين بأحكام هم غير قادرين على تنفيذها؟ أما إذا عرض أحد الناس الخريطة الكاملة لجميع أحكام الدين وادعى أن جميع المؤمنين مكلفون بها في جميع الظروف، فمثله كمثل الذي يشير إلى أحكام جميع أنواع الزكاة ثم يدعي أن جميع المسلمين مكلفون بالسعي لامتلاك جميع أنواع الثروات حتى يمتثلوا لجميع أنواع أحكام الزكاة.

فالواضح أن مقتضيات الدين ليست مطلوبة من المؤمنين بصفة مطلقة، بل هي مطلوبة بحسب أحوالهم فكلما إتسعت دائرة إختيار أهل الإيمان إتسعت دائرة مقتضيات الدين المطلوبة منهم، والعكس بالعكس.

فعندما يكون المؤمن وحيدا لا يكون المطلوب منه سوى الأحكام المتعلقة به كفرد. إن المؤمن إذا كان وحيدا لايهتم إلا بمجال ذاته وحده، أما إذا كان في عشيرة وأسرة فستنطبق

عليه وعليها أحكام العشيرة والأسرة. وحين تتطور العشيرة بدورها إلى مجتمع قادر فسيكون المطلوب من ذلك المجتمع تنفيذ جميع الأحكام الخاصة بالمجتمع. وحيث لايمكن تسيير الشؤون ـ على هذا المستوى الأخير ـ بدون إقامة حكم سياسي، فسيصبح واجب ذلك المجتمع القادر ـ تلقائيا ـ أن يقيم على نفسه أميرا سياسيا، وتنفذ الأحكام الإسلامية تحت قيادته.

يقول البعض «إن السعي المباشر للحصول على السلطة ليس مسئولية المسلمين، بل هي منحة إلهية يهبها الله للمسلمين نتيجة إتباعهم للدين وإخلاصهم».

فينتقد أصحاب هذا التفسير السياسي هذا التصور بشدة وهم يعرضون قائمة الأحكام الإسلامية قائلين إذا لم يكن الحصول على السلطة أمرا ضروريا فكيف يمكن القيام بهذه الأعمال أو تطبيق هذه الأحكام؟

ولكن في هذا الموضوع يخطىء كلا الفريقين، والصحيح أن الواجب على المجتمع المسلم الذي يتمتع بمركز إجتماعي حر إقامة نظام إسلامي، لأنه لايمكن بدونه تنفيذ الأحكام الشرعية الإجتماعية، أما حيث لاوجود للاختيار الإجتماعي بالنسبة للمسلمين فالإسلام يوجههم نحو الإنذار والتبشير لا إقامة الإمامة، وإلى الصبر على المشاق التي تعترضهم وهم يؤدون هذه المهمة الدعوية. فإذا مافعلوا ذلك فسوف يكون النصر حليفهم كما وعد الله تعالى، كما يخلق لهم ظروفا تبلغ بهم إلى السلطة. ففي الصورة الأولى إقامة الحكومة واجب المسلمين، وفي الثانية الوصول إلى الحكومة أو السلطة منحة من الله تعالى.

وقضية نصب الإمام تتعلق بهذه الصورة الأخيرة، وهي واجبة:

«نصب الإمامة عندنا واجب» (شرح المواقف)

«لابد للأمة من إمام» (شرح المقاصد)

«المسلمون لابد لهم من إمام» (عقائد النسفي)

وتتضح أهمية قضية الإمامة من أن كل كتب الفقه وعلم الكلام لا تخلو منها، ولم تختلف بشأنها جميع فرق الأمة، ما عدا فرقة «النجدات» البائدة من الخوارج. وقد كتب الإمام ابن حزم:

«اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة حاشا النجدات من الخوارج». (الملل والنحل / ص ٧٢)

وإذا كان هناك من خلاف في هذا الشأن فهو لايعدو أن أهل السنة والجماعة قد إعتبروا الإمامة واجبة سمعا، أما بعض الفرق كالزيدية والمعتزلة فقد إعتبروها واجبة عقلا.

إن قضية إقامة الإمامة لا تنطبق إلا على مجتمع مسلم تمكنه حالته الإجتماعية من إقامة تنظيم إجتماعي مستقل. إن المؤمنين المتفرقين المنتشرين لا يمكن إعتبارهم مسئولين عن إقامة الإمامة. وبعبارة أخرى، فإن هذا الحكم ليس مطلقا، بل يعني أنه يجب على كل مجتمع مسلم يتمتع بمركز إجتماعي حر أن ينظم مجتمعه على أسس الإسلام، وأن يقيم على رأسه أميرا سياسيا يشرف على تنفيذ أوامر الدين. إن الإمامة بداية للسيادة الإجتماعية لمجتمع المسلمين، ولا يمكن توقع وجودها إلا حيث تسمح الظروف بالسيادة الإسلامية. أما حيث لا وجود للإختيار الإجتماعي، فكيف لنا بالإمامة؟ وعلى أي أساس سنكلف مسلمي ذلك المجتمع الفاقد القدرة والصلاحية بأن يقيموا لأنفسهم الإمامة؟!

ويمكن أن يثار هنا سؤال :إذا لم نكن مجتمعا حرا، فكيف لنا به؟ إن هذا السؤال نتاج فكر معوج. إن هذا السؤال يثار حين نحصر هدف الدين في إقامة الدولة الإلهية.

فإذا كان الهدف المقرر هو إقامة الدولة، فإن كل كفاح سيبدأ تلقائيا ـ باعتبار التغيير السياسي هدفا أساسيا، وجميع تدابير المكافحين لذلك الهدف ستكون موجهة نحو الهدف الأساسي :التغيير السياسي. ولكن الحقيقة إن قضية التغيير السياسي ليست هدفا مطلوبا من

المؤمن ليناضل من أجله وحده، بل هي تأتي ضمن إطاعة الأحكام، حسب الظروف المحيطة بالمؤمن. فكما أن أحكام الزكاة لا تجعل الثراء هدفا للمؤمن (لأن تلك الأحكام تخص الذين يمتلكون المال، والذين يستطيعون التصرف في أموالهم) كذلك تعني الأحكام السياسية في الإسلام أنه حين يصبح المجتمع المسلم ذا اختيار في القضايا السياسية ينبغي له أن يستعمل إختياره بأسلوب معين يوافق المشيئة الإلهية. إن جميع أحكام الطاعة تحدد لنا الأسلوب الصحيح لمعالجة الإختيار.

وللسبب نفسه لا تجب إطاعة هذا النوع من الأحكام إلا حين تصبح مطلوبة من المؤمن بالفعل وتصبح تحت دائرة تصرفه وإختياره.

أما المطلوب في الأحوال العامة، فهو أن يسلك أهل الإيمان، طرق العبادة والطاعة، ثم يبدأوا في الإنذار والتبشير، ويحاولوا هداية العباد الضالين إلى الحق. ولا بد أن نستمر في أداء هذه المهمة في كل الأحوال وبكل الأساليب الممكنة، حتى نلقى الرفيق الأعلى ونحن نجاهد في سبيل هذا الهدف، أو يخلق لنا ربنا الأحوال الملائمة فتقع الرقعة الأرضية، التي نجاهد فيها، تحت طاعتنا، فنقيم عليها نظام خلافة الله، وهذا هو السبب في أن القرآن الكريم لم يجعل الخلافة والحكومة هدفا للحركة الإسلامية، بل وعد المسلمين بها، وجعلها إنعاما للمجاهدين.

هذه هي الحيثية القانونية لهذه الأحكام الخاصة بالطاعة.

أما الحكومة والسلطة فليس الجانب الوحيد لأهميتها ـ للمؤمن ـ أنها تمكنه من تنفيذ قوانين الله، بل لا بد منها أيضا لأنها وسيلة التمكين في الأرض، وبها يتم تنفيذ المقتضيات غير السياسية الحيوية. وهي لذلك، ستظل رغبة محمودة لأهل الإيمان من غير المكلفين بتنفيذ الأحكام الإجتماعية، وقد اعتبرها ربهم الكريم :«وأخرى تحبونها». أما إذا كانت الأحوال مواتية فالجهاد للظفر بها هو عين المطلوب.

ثانيا ـ الشهادة :

إن المقتضى الثاني من مقتضيات العبادة ما نسميه بالشهادة أو الدعوة إلى الإسلام، ومعناه أن تصل الدعوة إلى جميع عباد الله، حتى لا يزعم أحدهم يوم القيامة أن الدعوة لم تصل إليه، وذلك لأن العبد الذي لا تبلغه الدعوة لا يتحمل مسئولية ضلاله. والمسلمون هم الذين عليهم تبعة هذه الدعوة أو الشهادة اليوم :

﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾

(النساء: ١٦٥)

فالهدف الحقيقي لبعثة الرسل أن يخبروا الناس سرا وعلانية ويبلغوهم برسالة الحق، إنها مهمة دعوية تبليغية خالصة تهدف إلى إعلام البشر بالخطة الإلهية وبالمصير الذي ينتظره الكون، فيعلم الناس حقيقة عالم الغيب قبل أن يقلب بساط الغيب ويظهر عالم الشهادة.

لقد ظن بعض الناس، في الأزمنة الحديثة، أن الدعوة تقتضي عرض الإسلام أمام العالم كأحسن وأكمل نظام للحياة. إن هذه الفكرة ليست خاطئة، في حقيقتها، ولا أطالب بنبذها. إن الحكمة الكلامية قد تستدعي في بعض الأحايين أن نعرض الإسلام كأحسن وأكمل نظام للحياة. ولكن هذا العرض لن يتجاوز الضرورة الكلامية، أما إذا جعلنا كون الإسلام نظاما جيدا هو الأساس الذي نزل من أجله الإسلام، فستفقد دعوتنا صدقها.

إننا لو عرضنا الإسلام كأفضل نظام للحياة، فسيظن الآخرون أن ديننا محاولة ـ كالمحاولات الأخرى ـ لحل مشكلات الإنسان. وبعبارة أخرى، أننا حين نطرح القضية على هذا الأساس، فنحن ننذر الآخرين بأنهم في حالة تركهم الإسلام سيتعرضون لمشكلات سياسية وإقتصادية في هذه الدنيا، في حين أن القرآن يخبرنا أن الرسل قد نزلوا لإنذار الناس من عذاب الآخرة :

﴿يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده، لينذر يوم التلاق﴾ (غافر : ١٥)

إن منتهى هذه الدعوة ـ بالنسبة للمدعو إليها ـ أن يقبل الدعوة ويصلح حياته في ضوئها، أما منتهاها بالنسبة إلى الداعي فهو أن يبلغ الآخرين رسالته بأقصى وأقوى ما لديه من أساليب الدعوة، حتى يبين للمدعوين أمر دعوته فلا يبقى لهم عذر من عدم وصول الدعوة إليهم. ولذلك كان مقياس إتمام الحجة للأنبياء :أن يبلغوا رسالتهم لشعوبهم أحسن بلاغ، ولم يكونوا مكلفين بشيء أكثر من ذلك. إن جميع الأقوام التي يذكرها القرآن الكريم بأنها لم تؤمن برسالات أنبيائها وعصتهم فحق عليها العذاب، هي الأقوام التي أبلغها أنبياؤها الدعوة عن طريق الخطب والأحاديث، وليس أكثر من ذلك. وهذا هو السر في أن جميع الكلمات التي إستخدمها القرآن الكريم للتعبير عن هذا المقتضى، في كلمات تفيد معنى الإبلاغ والإعلام، وللتدليل على هذا سأنقل بعض الآيات التي وردت في هذا الصدد.

الصدع بالأمر:

﴿فاصدع بما تؤمر﴾ (الحجر: ٩٤)

تبيين الذكر:

﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس﴾ (النحل: ٤٤)

إيذان الوحي :

﴿فإن تولوا فقل آذنتكم على سواء﴾ (الأنبياء: ١٠٩)

إبلاغ الرسالة:

﴿ يا قومي لقد أبلغتكم رسالة ربي، ونصحت لكم ﴾ (الأعراف: ٧٩)

قص الآيات:

﴿يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي﴾ (الأعزاف: ٣٥)

قراءة القرآن:

﴿وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث﴾ (الإسراء: ١٠٦)

تلاوة الكتاب:

﴿ أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم﴾ (العنكبوت: ٥١)

الإنذار والتبشير:

﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا﴾ (سبأ: ٢٨)

نــداء للإيمان:

﴿ربنا إننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان﴾ (آل عمران: ١٩٣)

الدعوة إلى الإسلام:

﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام﴾ (الصف: ٧)

تبليغ ما أنزل الله:

﴿يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ (المائدة: ٦٧)

التذكير بأيام الله:

﴿وذكرهم بأيام الله﴾ (إبراهيم: ٥)

إن الداعـي يشرع في مـهمته بـهذه العقـلية. إنه يـبغي إبلاغ دعـوته إلى كل الـناس، مستخـدما كل ما لديه مـن المحبة لهم والصدق. أمـا الأحداث الأخرى التي تقـع بعد ذلك، خلال التبـليغ أو بعده ـ فهي لـيست من صميم عـمل الداعي. فمن الممكـن أن يحين أجل الداعي وهـو لمّا يدعو قومه إلى الـدين بعد.ومن المـمكن أن تقبل الشـخصيات الكبـيرة، في محيط الداعي دعوة الدين فتنتشر فجأة في المنطقة كلها. ومن الممكن أن يتصدى له الأعداء ويكيدوا لإنـهاء دعوته بأنفسهـم أو بالتواطؤ مع السـلطة. ومن الممكن أن يخـلق الله ظروفا تساعد الداعي أو تساعد اتباعه من بعده على الحصول على مقاليد السلطة. ومن الممكن أن يكون الحصول على مقاليد السلطة عملا سياسـيا بحتا يرجع إلى براعة القائمين بالدعوة في

السياسة، ومن الممكن على العكس من ذلك، أن تكون دعوتهم قد أثرت في قطاعات شاسعة من السكان فيظهر مجتمع منظم.

إن كل هذه الصور ممكنة الحدوث خلال أعمال الدعوة، ولها أمثلة كثيرة في تاريخ الدعوة الإسلامية. إن صورة ما من هذه الصور ليست مقياسا ثابتا للدعوة، حتى يمكننا قياس نجاح الداعي بمقارنتها. إن الشرط الوحيد للدعوة أن يقوم الداعي بإبلاغ رسالته «بقول بليغ» و«بكامل النصح»، وأن يستمر في بلاغه مهما واجهته من عقبات. كل ما يحدث بعد هذا هو من النتائج الدنيوية للدعوة وتعد من وقائع تاريخ الدعوة. فالمطلوب من الداعي أن يبلغ رسالته بأقصى ما لديه من القدرة، ويواصل بلاغه حتى الموت أو حتى يتيقن أنه قد أصبح عاجزا عن الإستمرار.

أما الوقائع الأخرى التي تحدث خلال دعوته فهي أحداث تقع من قبل المدعوين إلى الدعوة وليس من قبل الداعي نفسه، إنه لا وجود لفهرس كامل لأعمال الداعي، كما أن الفرق بين نوعية أعمال الدعوة لا يقوم دليلا على كون عمل أحد الدعاة ناقصا أو كاملا.

يقول بعض الناس أن الأنبياء يسعون أولا إلى إصلاح المجتمع ثم يكون هدفهم إقامة الحكومة. إلا أن موضوع التقديم والتأخير هذا لا يدل عندي إلا على أنهم لم يتمكنوا من الخروج من دائرة هذا التفسيرالسياسي، واتخذوا عنوانا جديدا لذلك حتى تطمئن نفوسهم، إن القرآن يخبرنا بأنه ثمة ثلاثة رسل قد جمعوا بين النبوة والسلطة وهم داود وسليمان ويوسف، ويضاف إليهم النبي محمد ﷺ، ولا يستطيع أحد أن يبرهن على أنهم قاموا بإصلاح المجتمع أولا ثم قاموا بعد ذلك لإقامة الحكومة أوالسلطة.

إن الأمر الآخر الذي يجب ملاحظته، هو أن الدعوة بين غير المسلمين لا تستوجب وضع الدين كله أمامهم مرة واحدة بصورة غير منقوصة. بل يجب أن نضع أمامهم الحقائق الأساسية أولا، كحقائق الله والرسالة والآخرة، وبعد إقتناعهم بهذه الحقائق الأساسية

يمكنهم أن يقتنعوا بالأحكام والمقتضيات المتفرعة منها، ولذلك ليس من الكياسة إعلامهم بالمقتضيات في أول الأمر قبل شرح الحقائق الأساسية لهم. لقد روى الشيخان أن الرسول الكريم حين أرسل معاذا إلى اليمن أوصاه [1] «إنك ستأتي قوما من أهل الكتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله ...» وهذا هو السر في أن جميع الأنبياء كانوا يأتون بالأحكام الأساسية، في بداية دعوتهم، وكانوا يستمرون في إبلاغها لأقوامهم لمدد طويلة. وكلما انفرجت الأحوال العملية بعد ذلك نزلت الأحكام الفرعية. ولم يحدث أبداً أن بعث نبي ومعه نظام إجتماعي سياسي كامل حتى يضعه أمام شعبه ويطالبهم بإقامة الدولة الإلهية من فورهم، لتنفيذ جميع أحكام الدين مرة واحدة.

ثالثا ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إن المقتضى الثالث للدين يظهر بالنسبة إلى جماعة المؤمنين أنفسهم. إن الله يحب أن تنشأ بين المسلمين روح النصح. فلا يعيش المؤمن لصلاح ذاته وحدها، بل يجب أن يسعى لصلاح وهداية إخوانه المؤمنين الذين يعيش بينهم. إن روح العبودية تحتم على عباد الله أن يتجمعوا في وحدة قوية، وأن يجاهدوا لإصلاح وترقية أنفسهم، كالحرفيين الذين ينشئون لأنفسهم نقابة لحماية مهنتهم ومصالحهم.

ولهذا المقتضى قسمان: فردي واجتماعي.

إن المطلوب من **الجانب الفردي** لهذا المقتضى أن يجاهد كل مسلم حسب مقدرته وكفاءته لإصلاح وحماية إخوته الآخرين، وهذا ما قصده النبي الكريم حين قال: «الدين النصيحة» [2]. فالدين يقتضي أن يكون كل مسلم ناصحا لأخيه. يقول الصحابي جرير بن عبد الله رضي الله عنه:

---

(١) البخاري، كتاب المغازي، باب «بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن» ٥/٢٠٦. ومسلم، كتاب الإيمان، باب «الأمر بالإيمان بالله» ١/ ٢٧.

(٢) مسلم، كتاب الإيمان، باب « بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون» ١/ ٥٣.

«بايعت رسول اللّٰه على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم» [1].

ويسمى هذا الجانب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيه يقول الإمام النووي: **«قد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وهو أيضا من النصيحة التي هي من الدين»** [2].

وهذا هو العمل الذي وصفه الله في سورة العصر بـ ﴿ وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾. لقد أوضح الله بهذا المصطلح جانبين هامين من نصح المؤمن لأخيه. فيجب أولا أن نرغب غير المؤمنين فيما يبتغيه الله من عباده، وثانيا يجب أن نقف مع الذين يدخلون دين الله في وجه الصعوبات التي يواجهونها بعد الإنضمام إلى صفوف المؤمنين. وقد شرح أحد المفسرين هذا المقتضى على النحو التالي:

« . . (وتواصوا بالحق) بيان لتكميلهم لغيرهم، أي وصى بعضهم بعضا بالأمر الثابت الذي لا سبيل إلى إنكاره ولا زوال في الدارين لمحاسن آثاره، وهو الخير كله من الإيمان باللّٰه عز وجل واتباع كتبه ورسله في كل عقد وعمل. (وتواصوا بالصبر) أي عن المعاصي التي تشتاق إليها النفس بحكم الجبلة البشرية وعلى الطاعات التي يشق عليها أداؤها، أو على ما يبلو الله عز وجل به عباده».

ثم يضيف شارحا حكمة التواصي بالحق وبالصبر:

« . . لأن الأول عباره عن رتبة العبادة التي هي فعل ما يرضي به اللّٰه تعالى، والثاني عن رتبة العبودية التي هي الرضا بما فعل الله تعالى» [3].

---

(١) البخاري: كتاب الإيمان، باب «قول النبي ص الدين النصيحة» : ١/ ٢٢

(٢) الطبعة الهندية، ج١ ص ١٥

(٣) أبو السعود، ج٥، ص ٢٨٣، ويراجع كذلك: تفسير الألوسي، ج٣ ص ٢٢٩.

أما الجانب الإجتماعي لهذا المقتضى فتنفيذه رهين بالأحوال الإجتماعية للأمة. فإذا كانت الأمة تتمتع بالحرية والاختيار وجب عليها أن تنتخب ممثلين عنها وتنيط بهم مهمة تنفيذ الأحكام، هذا هو المقتضى الذي اتبعه موسى ـ عليه السلام ـ في صحراء سيناء، حين قسم بني إسرائيل إلى اثني عشرة قبيلة أقام عليها اثني عشر نقيباً. أما إذا كانت الأمة لا تتمتع بحرية التصرف الكاملة فيجب عليها أن تقيم على نفسها معلمين ومبلغين، مثلما حدث مع مسلمي يثرب قبل الهجرة. فقد حضر (٧٥) من أهالي المدينة (بينهم إمرأتان) بيعة العقبة الثانية، وأسلموا على يدي النبي الكريم فأمرهم باختيار أثني عشر نقيبا ففعلو ا، وكانوا ثلاثة من الأوس وتسعة من الخزرج ثم خاطبهم النبي قائلا :«أنتم كفلاء على قومكم»[١] وهكذا كانت إدارة جعفر بن أبي طالب الذي كان أمير المهاجرين إلى الحبشة[٢]. وهكذا كان المسلمون كلما خرجوا من دار الإسلام، يحاولون أن يقيموا لأنفسهم نظاما ذاتيا، لتنظيم أنفسهم وأداء واجباتهم الشرعية تحت رئاسة أمير.

رابعا: نصرة الدين :

إن المقتضى الأخير الذي ينشأ عن العلاقة بين العبد وربه، هو ما يمكن تسميته «**نصرة الدين**» إن نصرة الدين هي محاولة إحياء أو إبراز قيم أو قضايا إسلامية تتعرض للإنهيار أو الإختفاء أو لمعاول الهدم، وهي ما سمته الشريعة بـ « إعلاء كلمة الله». إنه عمل متعدد النواحي وليس له من وضع محدد. إن من نصرة الدين أن تبذل النفس والنفيس في سبيل الله كلما تعرض دينه لمكروه ما، وكلما كان في حاجة إلى جهد بشري لإحيائه أو حفظه أو تجديده. إن من أسمى المشاعر الإنسانية ألا يدع الرجل سوءاً يلحق بأقرب أقربائه وأعز أحبائه، وأن يحاول درء ذلك السوء أويتحمله بنفسه.

---

(١) الزرقاني ، ج١، ص ٣٨٢

(٢) يراجع سيرة ابن هشام.

عندما تآمر عرب الجزيرة على إنهاء دعوة الرسول فوقف أصحابه الأكرمون لمواجهة تلك المؤامرة، كان ذلك أول وأسمى أمثلة نصرة هذا الدين. وحين جاهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز ضد الفساد الذي تفشى في أركان الدولة الإسلامية جهادا حتى أشربته الأسرة الحاكمة كأس السم ـ كان جهاده هذا من نصرة الدين. وحين خلقت الثروة والسلطة الفساد والترف في الدولة الإسلامية في القرن الثاني فتضعضع الإيمان واضمحلت العلاقة بالله، حاول الحسن البصري ـ وهو صورة الحزن والفقر ـ إحياء جسد الأمة الميت، فكان ذلك من نصرة الدين. وحين جرف تيار الفلسفة اليونانية بعقائد المجتمع المسلم، وتمخض عن فتنة «خلق القرآن» انبرى الإمام أحمد بن حنبل ـ واضعا حياته على كفه ـ يجاهد للدين الحق، فكان ذلك من نصرة الدين. وفي القرن السادس حين بدأت الدول الأوربية حملاتها الصليبية على دول الإسلام وتوغلت فيها «كما يتوغل الأسفين في الخشب المتآكل» ، (على حد تعبير المؤرخ الإنجليزي ستانلي لين بول) وقف صلاح الدين بعظيم جرأته وعزيمته الإيمانية، فطهر دار الإسلام من جور واحتلال الأقوام البيض، كان ذلك من نصرة الدين. وهكذا وقف كثيرون، وفي أحوال وظروف وقرون مختلفة، يجاهدون في سبيل الدين وإصلاح الأمة، بالأسلوب المتاح لهم، ومن هؤلاء الإمام أبو الحسن الأشعري، الإمام الغزالي، الشيخ عبد القادر الجيلاني، العلامة ابن الجوزي، شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ابن تيمية، الشيخ أحمد السرهندي، الشاه ولي الله، السيد أحمد البريلوي، وآخرون كثيرون من العلماء الصالحين من ذوي العزيمة أثابهم الله خير ثواب. لقد وقف هؤلاء لصلاح الأمة وبذلوا أقصى جهودهم لذلك الهدف. إنهم كلهم ناصروا دين الله ومساعدوه. إن لهم درجة عند الله عظيمة.

إن الأحوال هي التي تحدد نوع النصرة التي يحتاج إليها دين الله في وقت من الأوقات. وكذلك سوف تحدد ظروف الناصرين وقوتهم نوعية النصرة التي يمكنهم تقديمها لدين الله. إن الفرد غير مطالب بتقديم ما لا يمكنه تقديمه. إن الذي يملك لسانه وعلمه سينصر دين الله بلسانه وعلمه، والذي لديه القوة ووسائل التأثير الخارجية سيستعمل قوته

لنصرة دين الله. ولتوضيح هذه النقطة، سأختم هذا الفصل بالإقتباس التالي من شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام (٥٧٨ - ٦٦٠هـ) :

« قد أمرنا اللّه بالجهاد في نصرة دينه، إلا أن سلاح العالم علمه ولسانه، كما أن سلاح الملك سيفه وسنانه، فكما لا يجوز للملوك إغماد سيوفهم عن الملحدين والمشركين، لا يجوز للعلماء إغماد ألسنتهم عن الزائغين والمبتدعين » [١]

* * *

(١) طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، ج٥، ص ٩٠.

مقارنـــة

إن التصور الـذي أقدمه للإسلام والذي هو بين أيـديكم خلاصته أن الأصل الحـقيقي للدين ومظاهره الخارجية كذلك، قد وضع كل منهما في مكانه الصحيح، حتى لا يبدو أي طرف قد حاد عن مكانه على حساب طرف آخر، في حين أن التصور الذي يقدمه المودوي هو مختلف عن ذلك تماما. وهذه أمثلة تبين الأمر بوضوح:

١- مثال الصلاة :

إن الهدف الذي يسعي من أجله المؤمن في هذه الدنيـا حسب التصور الـذي يقدمه المودودي، هو إقامة الحكومة الإلهية، وبهذا الإعتبار فإن كافة أجزاء الدين تكون ملحقات لهـذا الأصل، والـصلاة تـعتبـر كدورة تـدريبيـة تسـاعد فـي خلق جـنود لـهذا الإنـقلاب السياسي، لـقد صرح الأستاذ المودودي في كتـابه «النظرية التحـليلية للعبـادات الإسلامية» بأن الصلاة خطة لتهيئة الفرد وإعداده، وهي تحتوي على أجزاء خمسة:

(أ) تلقين الإنسان حقـيقة هامة وهي أنه ليس حرا مطلـقا في الأرض، بل هو عبد الله عز وجل وعليه أن يؤدي مسئولياته بهذا الإعتبار.

(ب) إعداده ليعي بواجباته أولا ثم تعويده على أدائها ثانيا.

(حـ) التمييز بين نوعين من الناس، الحريصين على أداء واجباتهم والمهملين، ثم التفريق بينهما.

(د) ترسيخ أيديولوجيـة كاملة في عقل الإنسان وتلقينه إياهـا حتى يصبح ذو سلوك قويم وقدوة حسنة.

(هـ) تزويـد المرء بقوة تمكـنه من إختيار عـمل صحيح والمـضي به، وبذل جمـيع قواه النفسية والبدنية في هذا السبيل.

والغاية من الجماعة في الصلوات إظهار هذه الأهداف على الصعيد الإجتماعي، لأن هذه الدنيا جد واجتهاد ومنافسة وميدان صراع شديد للمسلم، وفيها جبهات كبيرة للطواغيت الباغين على الله، ينفذون القوانين التي وضعوها بالجبر والإكراه في الحياة الإنسانية وواجب المسلم تجاههم ــ وهو اثقل من الجبال ــ أن ينفذ قانون الله عز وجل، ويزيل القوانين الوضعية حيثما كانت ليحل محلها القانون الرباني لنظام الحياة. إن هذه المسئولية الهامة التي فرضها الله على المسلم لا يمكن إمتثالها من قبل شخص واحد، ولا يمكن نجاح ملايين المسلمين إذا قاموا بأعمال فردية متفرقة وجهود شتى ضد الأعداء الملحدين، فلا مناص على الذين يرغبون في عبادة الخالق الحقيقي أن يقوموا جماعة، ويسعوا إلى هدفهم مجتمعين، الصلاة تشكل هيكلا عاما لهذا النظام الجماعي مع بناء الشخص على المستوى الفردي، إذ تحركه يوميا خمس مرات ليستمر في حركته كالآلة»

(النظرة التحليلية للعبادات الإسلامية/ ص ٤١ – ٤٥)

في هذا التحليل للصلاة تظهر فوائد ومنافع هي ليست خطأ تماما ولكن الأمر الحقيقي قد غاب في هذا التحليل وتلاشى، إن حقيقة الصلاة هي ذكر الله تعالى ﴿ **وأقم الصلاة لذكري** ﴾ وهي الخضوع والتذلل ﴿ **الذين هم في صلاتهم خاشعون** ﴾ وهي وسيلة لإيصال العبد بربه فيناجيه وينشيء علاقة وثيقة به، ثم هي الدعاء والإستعانة به ﴿ **استعينوا بالصبر والصلاة** ﴾ والنعمة الكبرى هي إقترابه من الله في صلاته ﴿ **واسجد واقترب** ﴾. وتلك الأمور بأسرها لا تتلاءم مع هذا التحليل الذي يقدمه الأستاذ ولا تنسجم مع الرسالة الإنقلابية هدف هذا التفسير، فرغم تلك النظرة التحليلية للصلاة نجد الناحية الحقيقية في الصلاة قد غابت تماما كما تغيب هيئة الإنسان الأمامية إذا التقطت له صورة من الخلف.

إن الكيفيات التي ذكرناها هي نتائج الصلاة الحقيقية وثمرتها التي تنشأ عند المصلي، وتعلق العبد بربه هو الصورة النهائية التي يتم فيها ترابط سائر تلك الكيفيات وانضمامها على أتم وجه، وإذا إنضمت تلك الكيفيات في صورة صحيحة فإن النتيجة هي هذه

الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة، لأن جميع الصفات الحميدة هي ثمرات لانضمام تلك الحقائق واتصالها، مثل ذلك كمثل الكهربائي فهو لا ينير المصباح الكهربي مباشرة ولا يحرك المروحة الكهربية أيضا بل يقوم بوصلها بمصدر الكهرباء فيضيء المصباح وتدور المروحة.

وليس هذا فحسب فالإنسان ليس آلة جامدة ولكنه كائن ذو حس وشعور، إذا ارتبط مع الله فإن ذلك يوقظ شعوره، ويذكره بأن الله الذي يخشى منه ويحبه ويرغب في التقرب إليه لا يمكن أن يغفل عنه في كافة شؤونه ونشاطاته، فإذا نسيه أثناء قيامه ببعض شؤونه فمعناه أنه لا يذكره حتى في المسجد، لأنه لا يمكن أن يذكر الله في موضع ويغفل عنه في آخر، وإذا هو وجد الله على المستوى الشعوري فلا يمكن أن يتخلى عنه في حياته العملية، والنتيجة الطبيعية لذلك أن ينير الرضى الإلهي أعماله الظاهرية كما يتلألأ باطنه بالنور الإلهي، ويظهر تعلقه بالله ذلك في جميع شؤون حياته.

لقد برزت في هذا التفسير للأستاذ المودودي بعض النتائج التي هي في الأصل إضافية، لأن الإنسان لا يحتاج إلى مثل هذه التربية والتدريب الإنقلابي وهو في جزيرة معزولة مثلا، وعد الإضافي أصلا حقيقيا بينما تلاشي الأصل واختفى تماما.

٢- والمثال الثاني:

أن التفسير الذي قدمته بين أيديكم يتلاءم مع الدين ولا يتصادم معه بينما ليس الأمر كذلك بالنسبة للتفسير الذي يقدمه المودودي، فلا يمكن ملاءمته مع الدين إلا أن يختل الدين شيء منه، والدليل على ذلك نظرية «الشهادة العملية» التي يقدمها هذا التفسير، وسبب ظهور هذه الشهادة العملية هو شعور أصحاب هذا التفسير بأنه لا يمكن فهم معنى الشهادة ومسئولية الدعوة والتبليغ إلا عن طريقها.

وخلاصة هذه النظرية أن الشهادة قسمان، قولية وهي الدعوة إلى الدين باللسان والقلم، وعملية لأن الدعوة باللسان والقلم لا تكفي للوفاء بحق الشهادة، بل لا بد «أن

تظهر في حياتنا تلك التعاليم التي نؤمن بها، ولا يكفي أن يسمع أهل الدنيا بمصداقيتها بل لا بد أن يشاهدوا بأنفسهم في حياتنا ثمرتها وبركاتها، ويذوقوا تلك الحلاوة التي تظهر بحلاوة الإيمان في خلق الإنسان ومعاملاته، ويشهدوا كيف يصنع الإنسان الصالح في ظل هذا الدين وكذلك المجتمع الصالح والبيئة الطيبة والمدنية الطاهرة النقية، وكيف تنشأ الآداب والفنون في مسارها الصحيح، وكيف يظهر التعاون الاقتصادي العادل المبني على الإنصاف، وكيف يورق ويثمر كل إنسان على الصعيد الفردي والاجتماعي بالخيرات والبركات ولا يمكن أداء هذه الشهادة إلا أن نصبح فرادى وجماعات شهادة حية على مصداقية هذا الدين وتشهد أخلاقنا على ذلك وتمتلئ بيوتنا بعبيرها، وتتلألأ بيوتنا ومتاجرنا ومصانعنا بنورها الوضاء، وتلمع مؤسساتنا ومدارسنا ببريقها الخلاب، وتبرهن مؤلفاتنا وصحفنا عليها، وكذلك مشاريعنا القومية ونشاطاتنا الاجتماعية . وموجز القول أن كل من يشاهدنا يجد في أخلاقنا الفردية والقومية دليلاً على أن ما نؤمن به هو حق في الواقع، وسبيل لصلاح الحياة وازدهارها.

ولا يمكن إتمام هذه الشهادة على الناس إلا بالحكومة القائمة على الأسس الإسلامية، تنفذ الدين كاملا وتشهد بعدالتها وقسطها، ببرامجها الإصلاحية، ونظمها الكاملة، ومراعاتها لمصلحة شعبها، وبخلق حكامها، وبسياستها الداخلية الصالحة، وبخططها الخارجية الصادقة، وبحروبها العادلة وصلحها الوفي، أن الدين الذي قامت على أساسه هذه الدولة هو الضمان الحقيقي لنجاح الإنسان وفوزه، وفي إتباعه خير كثير للبشرية جمعاء، وإذا انضمت إلى هذه الشهادة شهادة اللسان فأدت الأمة الإسلامية تلك المسئولية التي كانت قد ألقيت على عاتقها، فإنه لن تكون لأحد بعد ذلك حجة علينا، ثم تكون أمتنا مؤهلة لأن تقوم أمام النبي يوم القيامة لتشهد أننا قد بلغنا ما بلغه إلينا رسولنا، والذين لم يهتدوا رغم ذلك فهم مسئولون عن ضلالتهم»[1].

يبدو هذا الكلام جذاب في ظاهره، ولكن عذرا إذا قلت إنه ليس إلا كلمات أدبية بحتة، بل ليس هذا فحسب إنه اتهام لله ولرسله عليهم السلام، فإذا كان هذا هو معنى

---

(١) شهادة الحق: أبو الأعلى المودودي.

الشهادة فليس أحد من الرسل قد أدى حق الشهادة، لأنه يلزم لأداء هذه الشهادة كاملةأن يطبق الدين كاملا، وتظهر على المستوى العملي تلك الأحكام المقررة في الشريعة الإسلامية، من الحياة الفردية إلى الأمور الإجتماعية إلى القضايا الدولية. [1] فبهذا المعنى للشهادة لم يقم أي رسول من الرسل المعروفين بإتمام الحجة على الناس، بينما نرى في القرآن في دور الدعوة أن المؤمنين لا يزالون مظلومين وهم يقومون بأداء واجباتهم الدعوية باللسان، وبناء على هذا التبليغ اللساني أنذر المنكرون لئن لم ينتهوا ليأخذنهم عذاب أليم ﴿وإن تولّوا فإني أخاف عليكم عذاب يوم كبير﴾ . (هود: ٣)

فإذا كان يلزم تطبيق الدين كاملا لإتمام الشهادة، فلا معنى لهذا الإنذار قبل أن يحين وقته.

وهذه الشهادة القولية هي التي تأتي بعدها حادثة الهجرة التي هي بمثابة إعلان البراءة من منكري الدعوة، إن هجرة النبي ص تدل على أنه قد قام بعملية الشهادة، لكن هذه الهجرة لم تحدث بعد الشهادة العملية، والشهادة العملية المزعومة لا تتحقق إلا إذا كان النبي ص يملك الإختيار الكامل في المجتمع الذي يقوم فيه بالشهادة، ولو كان الأمر كذلك فلا حاجة للهجرة، والهجرة إنما تكون من أجل مخاطبين رفضوا طاعة النبي، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن إقامة الحكومة الإسلامية و لا إظهار القوانين الشرعية أمام الناس، إن الهجرة هي التي تجعل المخاطبين مستحقين لعذاب الله.

وبهذا الإعتبار فإن الحجة التي يريدها الله على الناس إنما تتحقق بالشهادة القولية، وإذا لم يكن الأمر كذلك فلماذا أهلكت الأمم بعد هجرة الأنبياء؟ لأن الهجرة لا تتوقف على شهادة عملية، ورغم أن هجرة خاتم النبيين تختلف عن هجرة سائر الأنبياء نوعا ما، باعتبار

---

(١) هذا النقد على ضوء المقتبس السابق حول الشهادة العملية، لكن من مقتضيات العقيدة أن يكون الداعي عاملا بما يدعو إليه، فالذي ينذر الآخرين بقضية الآخرة ولا يخافها ويلقن الآخرين التدين وحياته خالية من روح التدين فهو ليس بداع أصلا بل مهرج ليس إلا، ونشاطاته الدعوية ليست إلا ترديد للكلمات فحسب وهذا لا يجعل أحدا شاهدا في نظر الله ولا في نظر العباد.

أنه لم يأخذهم العذاب بعد هجرته مباشرة، بل كان هلاكهم بأيدي المؤمنين، وقبل ذلك أقام النبي في المدينة نظاما إسلاميا ولكن ذلك لم يكن لإكمال الشهادة، لأنه ص أداها بصورة كاملة في مكة، وكان من دلائل تكميل الشهادة أن الله خاطبهم قبل الهجرة بـ «يأيها الكافرون» وهذا الكفر إنما يتحقق بعد أن يؤدي النبي ص الشهادة المطلوبة عليهم، وليس كفر بالفطرة، والواقع أن جريمة مشركي مكة إنما تحققت أثناء هجرة النبي وليس بعد إقامة حكومة إسلامية في المدينة، وعلاوة على ذلك فإن النظام المدني لم يكن بعيدا عن أهل مكة فحسب بل إنه لم يكن قد اتخذ بعد تلك الصورة التي ذكرت ضمن شرح الشهادة العملية.

لقد وقعت معركة بدر بعد هجرته ص بسنة ونصف [1]، وهي المعركة التي قتل فيها معظم صناديد قريش المشركين، وقد عدها القرآن بمثابة عذاب لأهل مكة **﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين﴾** (التوبة: ١٤)

ولم تنزل وقتذاك كثير من الأحكام الشرعية في كثير من جوانب الحياة، ولم يكن النظام المدني البدائي قادرا على إظهار تلك الأمور الضرورية حسب وجهة نظر هذا التفسير. فهل استحق هؤلاء الكافرون العذاب وهم لم يؤمنوا بعد والشهادة لم تكتمل؟ أم أن الأنبياء لم يؤدوا واجباتهم التي أرسلوا من أجلها حق الأداء، أم أن الله أهلك أممهم قبل أن تتم الحجة عليهم؟؟!

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن فلسفة الشهادة العملية قد غيّرت تصور شهادة الحق تماما، إنها قد غيّرت وجهة الشهادة وما يترتب عليها من عذاب وثواب من وجهة أخروية إلى وجهة دنيوية، فالهدف من الشهادة هو إبراز الحقائق الأخروية الأبدية ولكن بموجب هذه الشهادة العملية فإن الهدف يصبح هو إبراز الحقائق الدنيوية [2]، هب أن هذه

---

(١) وصل النبي ﷺ إلى المدينة العام الثالث عشر من البعثة، ووقعت غزوة بدر في رمضان في العام الثاني السنة الثانية من الهجرة .

(٢) يمكنك الرجوع إلى المقتبس مرة ثانية .

الشهادة قد تحققت في جميع نواحي الحياة الإنسانية والدولية وما إلى ذلك، فما الذي يمكن أن تشهد له؟ إنها تشهد بأن الإسلام مصلح للأخلاق والمعاملات، ومنشىء للإنصاف والعدل، ومحقق للرفاهية والإستقامة السياسية في المجتمع، وإذا تخليتم عن هذا النظام الإسلامي فإن سياستكم ومجتمعكم معرض للفساد والهلاك، وستظلون في تناحر فيما بينكم. تأملوا أهذا هو الأمر الذي نقوم لنشهد عليه أهل الدنيا؟! أم أرسلت آلاف الرسل من أجل أن يبينوا النتائج الدنيوية الفانية لهذه المعتقدات الإلهية؟ إن القرآن يصرح بأن هدف عملية الشهادة أن «الإسلام هو الذي يضمن فوز الإنسان في الآخرة لا غير» غير أنك حين تصل إلى قمة كفاحك وجهادك في سبيل الشهادة وإقامة الحجة يمكنك أن تقول «إن الإسلام هو وحده الذي يضمن الفلاح الدنيوي». أما ذلك التفسير إنما يكفيه خطأ أن يحصر الإسلام في القضايا الدنيوية، وإذا تعرض للقضايا الأخروية فكأنه يلتزم الحكمة العملية (لكانط). أو الإفتراضات الأخلاقية (لوالتر)، والهدف منها إيجاد أساس فكري يدعم ويساعد في تحسين الحياة الدنيوية.

وفلسفة الشهادة العملية هذه لم تنشأ تلقائيا، بل هي نتيجة لازمة للتفسير الإسلامي المذكور، فطالما قرر هذا التفسير أن الشهادة شيء يمارس ويطبق فلابد أن يكون شيئا له شكل خارجي وأما العقائد والتقوى وكيفية الخضوع فلا سبيل إلى تجسيدها أو إظهارها عمليا كما لا يمكن أن نرى الجنة والنار.

إن الإظهار العملي إنما ينحصر في تلك الأشياء التي نراها بأم أعيننا في حياتنا اليومية، وبهذا الإعتبار فحيثما ذهبت لتفسير الشهادة فإن عقلك يتجه تلقائيا نحو الوقائع الدنيوية، وبهذا التصور الخاطىء يتحول العمل الذي يهدف إلى الشهادة على الوقائع الأخروية إلى عمل يهدف إلى الشهادة على الوقائع الدنيوية، لأن الحقائق الدينية يمكن الإخبار عنها فقط، أما الذي يمكن تجسيده في الواقع فهي الوقائع الدنيوية فحسب. ثم هذا النوع من التفسير للشهادة كان ضروريا حتى ينسجم هذا الفكر مع الكل الجامع للإسلام، فعندما تقوم

بتفسير للإسلام فإنك تضطر بأن تطوّع كل أجزاء الإسلام المعروفة لفكرك وتوفق بينها وبين تفسيرك، وإلا لم يكن تفسيرك تفسيرا إسلاميا صحيحا، فهذا مما أدى إلى فلسفة الشهادة العملية، لإثبات أنه لا بد من انقلاب عالمي حتى تتم عملية الشهادة، فإذا جعلت هدف الإسلام هو القضاء على الأنظمة الباطلة وإقامة نظام الحق مكانه، فإنك تضطر إلى وضع مفهوم جديد للتبليغ والشهادة حتى يتراءى للناس أنه لا فرق بين مهمة التبليغ وقلب النظام. ولكن دين الله نسيج متكامل مترابطة أجزاؤه، بحيث إذا فسر جزء تفسيرا خاطئا اصطدم مع جزء آخر منه، وهذا التصادم والتعارض يكون دليلا على أن تفسيرك للدين ليس صحيحا دون شك.

٣- المثال الثالث:

من نتائج هذا التفسير أنه لا يجد سوى المصطلحات السياسة لإظهار الحقائق الدينية، كحادثة المعراج مثلا، فالقرآن يصرّح بأن الهدف منها «لنريه من آياتنا الكبرى» وتفيد الأحاديث بأن النبي قد شاهد عالما آخر حيث الملائكة والجنة والنار وحيث مصير الإنسان بعد الموت، كما تشرّف بتكليم الله تعالى، وفرضت عليه الصلوات الخمس في هذا المعراج وأعطي آخر آيتي البقرة ووعد بغفران الذنوب سوى الشرك، وأخبر بأن جزاء سيئة سيئة مثلها وجزاء الحسنة بعشر أمثالها والله يضاعف لمن يشاء.

ولكن هذا التفسير ـ أعني تفسير المودودي ـ لم يجد في هذا التصور للمعراج سكينته فأنشأ يشكو من أن أهمية ليلة المعراج قد تلاشت في بعض البحوث الدينية، وقليل من الناس يعلمون ما الذي حدث في هذه الليلة من إنجاز عظيم لصالح الإنسانية، فيصف نوعية هذه الرحلة بهذه الكلمات «إن هذه الكرة الأرضية التي نعيش عليها هي إقليم صغير من الحكومة الإلهية الواسعة العريضة، ومثل إرسال الرسل فيه كالسلطات الدنيوية التي تعيّن الوزراء في كل محافظة وولاية، ولله المثل الأعلى».

ويبدو من الفقرة الأخيرة أنه يبيّن الفرق بين أمرين أحدهما يتعلق بالنبإ الدنيوي والآخر يتعلق بالنبإ الأخروي، ولكنه يمضي قائلا: «إن رؤساء الدول في الدنيا يقومون بتنظيم القضايا المحلية، وعمّال خالق الكون يرسلون ليرشدوا الناس إلى الثقافة الصحيحة والإخلاق الفاضلة وإلى أصول العلم والعمل التي هي قائمة على طريق الحياة الإنسانية كمنارات تشع النور وتهدي الناس منذ قرون طويلة».

فهذا الوصف لليلة المعراج ليس خطأ في الأصل، ولكن أريد التنبيه إلى أن صاحبه لم يختر لوصف المعراج إلا كلمات جعلت من الحادثة حادثة سياسية بحتة، بينما يصرح القرآن والحديث أن الهدف الأساسي من المعراج كان مشاهدة عالم الآخرة لابناء نظام الدنيا، وهذ التفسير وإن كان يعرض لمثل هذه الأمور الأخروية إلا أنه يرى أنها تتعلق بكيفية المعراج، والأهمية الحقيقية ليست لكيفية المعراج بل لهدف المعراج ونتائجه.

وهذا الفارق الفكري قد تجلّى فيما كتبه حول الأصول الأساسية التي منحت للرسول ص ليلة المعراج باعتبارها الهدف الأساسي لهذه الرحلة وهي أربعة عشرة أصلا منحت من أجل بناء «الحضارة الإنسانية وبناء الأخلاق» وهذا نص ما كتبه:

«وكادت الحركة الإسلامية أن تتحول إلى سلطة ودولة، وبهذه المناسبة دعاه مالك السموات والأرضين لمنحه وثيقة الدولة الجديدة والهدايات الهامة، فنسمي هذا الحضور (المعراج)».

ثم يكتب في آخر المطاف: «إن الأصول الأربعة عشر التي أعطيت في المعراج ليست أهميتها من الناحية الخلقية فحسب، لقد كانت بيان الإسلام ومنهاجه ليبنى عليه المجتمع في المستقبل القريب، فمنحت هذه التوجيهات حين أوشكت أن تتحول الحركة من أوساط الدعوة والتبليغ إلى نطاق الحكومة والقوة السياسية، فأخبر الرسول ﷺ قبيل بداية الحُكم عن الأصول والقوانين التي سيقيم عليها نظام المدينة، وفرض الله خمس صلوات على متبعي الإسلام مع تعيين هذه الأصول في المعراج، ليوجد فيهم الإنضباط الخلقي إذا أرادوا

إقامة هذا النظام ولا يغفلوا عن ذكر الله تعالى حتى يتجدد في ذاكرتهم بأنهم ليسوا مختارين بل إن حاكمهم الأعلى هو الله، الذي سيحاسبهم على كل أعمالهم» (المعراج).

هذه الأصول الأربعة عشر مقتبسة من سورة الإسراء، والسؤال الذي يطرح نفسه هو أن التوجيهات التي منحت في هذا المعراج حين كادت أن تتحول الحركة من أوساط الدعوة والتبليغ إلى دور الحكومة والسلطة إنما هي توجيهات فردية وذات طابع أخلاقي ويمكن للقارئ الكريم أن يعود إلى الآيات من سورة الإسراء ليتأكد أنها لا تتعلق مباشرة بالسياسة والحكم، وإن حاول المؤلف أن يصبغ الأصل الأول بصبغة سياسية بهذه الكلمات:

«ألا يشرك أحد بالله في سلطانه الأكبر»، ولكن هذه إضافة لم يذكرها القرآن. وكان من نتائج هذا التفسير العجيب للمعراج أن صارت الصلوات وسيلة للإنضباط الخلقي، والهدف منها أن ينجز أصحاب هذا البرنامج الحضاري أعمالهم إنجازا كاملا.

* * *

العمل المطلوب

والآن أستعرض بين أيديكم العمل المطلوب في هذه الأيام وفق التفسير الصحيح الذي أسلفنا ذكره: إن المهمة التي يقوم بها الأستاذ المودودي لتنفيذ الشريعة الإسلامية في الباكستان هي خطوة صحيحة لأن الباكستان قطر إسلامي، وبعد انفصالها عن الهند أصبح أهلها أحرارا يملكون الخيار لإقامة أي نظام شاءوا، فيلزم على المسلمين في باكستان في هذه الحال أن يقيموا نظاما إسلاميا، وينظموا حياتهم وفق الأحكام والقوانين الإسلامية، ولكن لابد من مراعاة حكمة التدرج في هذه المهمة.

غير أني أرى أن تلك المهمة لا تقوم على أساس فلسفة صحيحة، ونتيجة لذلك الخطإ الفلسفي حدثت سلبيات عدة، من بينها أن سائر أفرادها مصابون بسلبيات عملية، فلا أعتقد بنجاح هذه المهمة، وإذا نجحت فإنها سرعان ما تبوء بالفشل بسبب ضعف الجانب الأخلاقي لدى أصحابها، فتكون عاقبة الجماعة الإسلامية في الهند كما حدث مع (مؤتمر الهند) (١) ، ولكن أرجو أن يخطىء ظني وهذا مما يسرني.

على سبيل المثال حين أرسلت سنة ١٩٦٣م كسوة الكعبة في تظاهرة كبيرة إلى مكة، فقد صحبها مئات الآلاف من الناس إلى المطار، وبغض النظر عن كونها بدعة أم لا، غير أنها كانت تظاهرة عادية لا علاقة لها بالتدين الحقيقي كما هو الأمر بالنسبة للتظاهرة الإسلامية سنة ١٩٧٠م، أما أولئك الذين كانوا يقولون عن احتفالات مولد النبي بأنها لا تمت إلى الإسلام بصلة فقد صرحوا بأن «مسيرة كسوة الكعبة كانت مظهر (خير عظيم) تلك التي أقيمت في لاهور، والذين ينتقدونها مثلهم كمثل الذباب الذي غض الطرف عن المواطن الإيجابية واختار مواضع النجاسة». (ترجمان القرآن ص٥٥)

(١) مؤسسه مهاتما غاندي (المترجم)

هذا هو المستوى الذي تصل إليه الحركات حين لا يكون الفكر صحيحا، إنها تنتقد أمورا لا تحمل أهمية سياسية في بداية الأمر ثم لا تلبث أن تغيّر موقفها تجاهها حين تتبين أهميتها السياسية، والأمر الذي كان سلبيا في البداية أصبح يحمل «خيراً عظيماً».

أما في الهند فإن المطلوب منّا يتلخص في العناوين التالية:

١- الأمر الأول :

أن نقوم بأداء تلك الفرائض والواجبات المطلوبة من كل مسلم، وذلك بأن نكون عابدين حقيقين، ونؤدي حقوق أموالنا وأنفسنا، ونتمسك بتلك الأمور التي شرعت في الإسلام والمطلوبة منا على الصعيد الفردي في الأخلاق والمعاملات.

٢- والأمر الثاني :

يجب على مسلمي الهند إقامة تنظيم، وهو الذي عبّر عنه القرآن بالإعتصام بحبل الله ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا** ﴾ (آل عمران: ١٠٣)

وهذا الأمر ذو أهمية بالغة لدرجة أنه لو كان ثلاث من المسلمين في فلاة مأمورون بأن يؤمروا واحدا عليهم: (رواه ابن عمر / مسند أحمد)

ومعنى التنظيم ألا يكونوا متفرقين مشتتين، بل لا بد أن يعيشوا كجماعة واحدة، يكون بينهم أمير مطاع ولهم إدارة مركزية يتلقون منها التوجيهات والإرشادات، والتنظيم المطلوب في هذه الظروف هو فريضة على المسلمين لا يمكنهم البراءة منها إلا بإقامتها على أرض الواقع، فيؤدون واجباتهم في ظلها، وهذا التنظيم أيضا هو ضرورة ملحة من ضرورات المسلمين في هذه الدنيا كما ورد في الحديث: عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ص «إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاة القاصية والناصية وإياكم والشعاب وعليكم بالجماعة والعامة» (رواه أحمد)

إن الجماعة أمر مطلوب في الإسلام، ولكن المراد بها تجمّع كافة أهل الإسلام، فإذا كان الأمر أدنى من ذلك فهو بمثابة الشيع والأحزاب، ولكن ليس معنى ذلك أنه لن تظهر أية جماعة قبل الجماعة التي تجمع كافة أهل الإسلام في وحدة شاملة، فمن البديهي أن تظهر تجمعات غير أنها ليست الجماعة المطلوبة بل هي محاولات لخلق تلك الجماعة المطلوبة، وتظهر في صورة فردية تارة وفي صورة جماعية تارة أخرى، وإذا لم يكن التصور واضحا حول تلك الجماعة الشاملة، فيخشى أن تقوم تلك المحاولات الفردية أو الجماعية مقام الجماعة الشاملة فيعدّ الخروج عنها في حكم الردة.

وأقصد بالجماعة أو الوحدة الإجتماعية أن ننتظم في وحدة واحدة قدر المستطاع، وننجز أعمالنا الدينية وما يتصل بشؤون الأمة وفقا للمصلحة الإجتماعية، ويكون لدينا دار قضاء وبيت مال، فيحكم بين الناس وفق الشريعة وتؤخذ الزكاة والمصارف الأخرى من الأغنياء وتعطى للفقراء المسلمين، وتقوم عملية الدعوة والتبليغ بشكل منظم، وتقوم هيئة للإشراف على المعاهد والمدارس والمساجد والمقابر، وتتم رعاية المسلمين الجدد ومتابعتهم.

تقول مسألة فقهية : «فيما يتصل بالمعاملات في وسط المسلمين فإن حكم حاكم غير مسلم يكون نافذا في الظاهر ولا يكون نافذا في الباطن» مثلا إذا فسخ حاكم غير مسلم نكاح مسلم، فإن النكاح لا ينفسخ في الحقيقة ولو كان حكم الحاكم يوافق الشريعة، وإذا حصل التفريق بين الزوجين في هذه الحالة فلا يجوز للمرأة أن تتزوج زوجا آخر، ولو تزوجت فإن نكاحها يكون باطلا ويكون أولادها غير شرعيين، فكأنه لا بد من قاض مسلم للحصول على قضاء شرعي. ويقول الفقهاء أيضا: إذا بايع سكان بلد ما أحدا فيصبح سلطاناً أو حاكماً. ولكن لا يمكن للمسلمين أن يعينوا بأنفسهم قاضيا، بل يعيّن القاضي من قبل السلطان.

وبالنظر إلى هاتين المسألتين يقول بعض الناس لا يمكن الحصول على القضاء الشرعي في ظل حكومة غير إسلامية، لأن القاضي لا بد أن يكون حرا مطلقا للقضاء الشرعي،

والقاضـي يعيّن من قبـل السلطان المسلم لا من قبل المسلمين، فمـالنا ـ والحالـة هذه ـ إلا سبيلين إما أن نقبل الإرتداد على المستوى العملي أو نعمل على إقامة حكومة إسلامية.

ولكن هـذا الإستدلال مبني عـلى الخطإ وقول الفـقهاء «لا يحق للـمسلمين أن يعـينوا بأنفسهم القاضي» له معنى خاص، يقول الإمام ابن بزار الحنفي: «اجتمع أهل البلدة وقدموا رجلا على القضاء لا يصح لعدم الضرورة وإن مات سلـطانهم واجتمعوا على سلطنة رجل جاز للضرورة» (الفتاوي البزارية / كتاب أدب القاضي ص ١٣٠)

فالـتمييز بين المسألتـين يكون بـسبب الـضرورة، أي أن الـسـلطان يـحتاج إلـى آراء المسلمين لـيكون سلطانا عليـهم، بينما لا حاجة لآرائـهم عند تعيين القاضـي، لأن السلطان موجود وهو المسئول على تعيينه، يقول ابـن عابدين بعد ما ساق النص المذكور «قلت وهذا حيث لا ضرورة وإلا فلهم تولية القضاء أيضا» (رد المختار / كتاب القضاء ص ٤٧٧)

أي لا يصح تولية المسلمين للقاضي إذا لم تـكن ضرورة وإلا فلهم تولية القضاء، فكما لهم حق في تولـية وتعيين السلطان لهم حق أيـضا في تولية القاضي «ويصير الـقاضي قاضيا بتراضي المسلمين» (رد المختار / ص ٨٤٢ ج١)

فالأصـل أن عامة المسـلمين هـم مصدر كـافة المناصـب الشرعـية حقـيقة، ولكـن في الحكومة الإسلامية يكون الخـليفة مسئولا على المسلمين، وبهذا الإعتـبار يمكنه أن يستخدم حق المسلمين نيابة عنـهم، فإذا عيّن خليفة المسلمين قاضيا، فينعـقد ذلك ويعد صحيحا لأنه نائب عن المسلمين جميعا، وبهذا المنصب يحق له شرعا أن يعيّن القاضي، لذا يقول الفقهاء:

«إن القـاضي يبقـى في منـصبه بعـد موت الخلـيفة والسـلطان، لأنـه حصل على هذا المنصـب من قبل المسـلمين في الواقع، وهـم موجودون الآن أيضا، فـلا يفوته هذا المنصب بموت الخليفة» (راجع بدائع الصنائع ص ١٦ ج٧)

٣- الأمر الثالث :

هو ما أسلفت ذكره تحت عنوان «الشهادة والتبليغ» أي القيام بمهمة تبليغ الدين أمام غير المسلمين والقيام بين أيديهم كمنذرين ومبشرين، فالمسلمون هم بمثابة النائبين عن النبي ﷺ ، وهم مبعوثون إلى الناس، ونحن مبعوثون إلى قوم ولدنا بينهم، فهذا عمل كبير على المسلمين أن يقوموا به، وعليهم أن يبلغوا الإسلام إلى أهل بلدهم مستخدمين كافة إمكانياتهم وكفاءاتهم في هذا السبيل حتى لا يكون لأحد حجة علينا يوم القيامة. كما علينا أن نشرع في مهمة نشر تعاليم الإسلام بكل نصح وحب ونوصل كلمة الإسلام إلى كل إنسان فرداً فرداً بحكمة وبصورة مؤثرة في هذا البلد.

وعلاوة على ذلك فإن هذا العمل طريقه شاق وطويل يحتاج إلى صبر وأناة ويحتاج إلى صلاحية كاملة وقوة عظيمة، إذ يمكن أن نواجه في هذا السبيل كل مادرسناه في تاريخ الدعوة، ولكن من مقتضيات الإيمان والعزيمة أن نتحمل كل ما يواجهنا في هذا السبيل مهما بلغت شدته ووطأته، إلى أن تفتح لنا قلوب الناس لقبول الحق أو يجعل الله لنا سبيلاً.

فهذه هي صورة المسئولية المطلوبة من مسلمي الهند في هذه الظروف والتي تثبت من الكتاب والسنة، وهو عين ما فهمه العلماء وكل من عاش منهم في مثل هذه الظروف، فقد حاولوا جميعا إكمال مسئولياتهم الشرعية بهذه الصورة وعلى هذا المستوى.

إن ما أسلفت ذكره من أمور إذا تبنيناها فسوف نؤدى مسئولياتنا من جهة ومن جهة أخرى فإنها سوف تجلب نصرة الله إلينا لو أنجزناها حق الإنجاز. إن المرء حين يمتثل أوامر ربه فهو لا يؤدي مسئوليته فحسب، بل إنه يستحق إنعام خالق السموات والأرض، وتتوجه نحوه نصرة الله التي تمكّن له في الدنيا وتجعله من ورثة جنة النعيم في الآخرة، فسر نجاحنا إنما يكمن في أن نقضي حياتنا الفردية والجماعية وفق مرضاة الله لتفتح لنا سبل النجاح والفلاح ولا يمكن بدون ذلك أن تحل قضايانا بأية مهمة سياسية أو خطة إنقلابية.

والجدير بالذكر أن ما قدمناه من أمور ليس المقصود به أن مساعينا الدعوية على المستوى العملي منحصرة في هذا البرنامج لا نحيد عنه، إن الجهود العملية للدعوة عمل واسع لا يحدّ بخط سير بل هي كالفيضان تتسع دائرته وتنكمش، لكن الغاية من هذه القائمة التي عرضناها أن يكون لدينا تصور محدد لمسئولياتنا الشرعية لتعيين خطتنا العملية، وتأخذ المقتضيات الشرعية مكانتها الحقيقية. فهي بمثابة تحديد للقضية وليست تفصيلا للبرنامج الدعوى، وإذا تحددت القضية بشكل صحيح أمام الإنسان واتضحت صورتها وأشكالها فإنه رغم تنوع مساعيه لا يفقد هدفه المنشود بل يظل مرتبطا بهدفه الصحيح دوما، أما إذا لم تتحدد القضية ولم تتعين صورتها بشكل صحيح، ففي هذه الحالة يظل المرء يتخبط هنا وهناك، ويحمل أحيانا عمله الصادق جانبا خاطئا لأن وراءه يكمن فكر خاطيء.

* * *

العقبات التي تصدّ المرء عن قبول الحق

١- العقبة الأولــى:

ليس بالضرورة أن يقبل المرء كل ما هو صحيح، فقد توجد أسباب شعورية وأخرى لا شعـورية تكون عـائقا بين المـرء وبين قبولـه للحق، وحـين وقف أحد أعضـاء الجماعة عـلى أفكاري ردّ قائلا: «لا أدري هل الحق معك أم معه؟ الذي أستطيع قوله هو أن كلامه مفهوم لديّ أكثر من كلامك» ولكن هذا القبول والفهم لا علاقة له بالكلام أصلا، إنما يتعلق بفكر المخاطب.

قبل تقسيم الهند كانت الغلبة لرابـطة المسلمين، فقدم الأستاذ المودودي خطة للحركة الإسلامية، وكان رد فعـل المسلمين أنهم لا يفقهـون ما يقوله بينما الذي يـدركونه جيدا أن يقيم المسلمون حكمهم المستقل حيثما كانوا أغلبية، ثم يعملون وفقا لشريعتهم. والظاهر أن هذا الرد كان بسبب ميول خاص في عقليـة هؤلاء، وإلا فإن هذه النظرية تحمل صدقا أكثر من «نظرية باكستان»[1] كما إذا قدمـت خطة الإقتصاد الإسلامـي فسوف لا يتفاعـل معها الإشتراكيون، ويقولون الأفـضل أن تؤخذ وسائل الملكية من سيطرة الأفـراد وتصبح ملكية جماعية، أما ما تدعون إليه فهو شيء غير معقول لدينا، ولعل ذلك يعبّر عن الميول المسبق في فكر القائل وإلا فإن خطة الإقتصاد الإسلامي هي أفضل بكثير من نظرية الملكية الجماعية.

٢- العقبة الثانية:

والتي تصيب المرء بالجـمود والسطحية هي الإنغماس في الدنيـا، فإدراك حقيقة الدين والتفسير الـصحيح للدين، هي أمور دقيقة ولـطيفة تحتاج إلى ذهن كفء يتمـتع بالجدية في

(١) هي النظرية التي تنادي بانفصال الباكستان عن الهند بزعامة محمد جناح (المترجم).

معالجة الأمور، ولكن الإنسان اليوم يخوض في الحوادث المادية دونما نظر وتفكير في آيات الله، لقد ركز تفكيره وجهوده في الوقائع الدنيوية الفانية والمؤقتة، واكتفي بإشباع غرائزة وشهواته، غير مبال بما ينزله الله من «رزق طيب». فهذه الأشياء جعلتهم يتسمون بالجمود والسطحية، فحرموا من فكر يدرك الحقائق اللطيفة والدقيقة، فهم يرون الظاهر أمامهم بينما لا يستطيعون الإمعان في الحقائق العميقة، لقد حجبت عنهم تلك السطحية الحقائق الخفية. عقب أحد الشيوخ على خطاب أحدهم بقوله: «كأنه ينبوع الإيمان واليقين» بينما كان انطباعي على الخطاب نفسه أنه ليس إلا كلمات أدبية جذابة.

السطحية مرض إذا نشأ في الإنسان فإنه يصعب عليه وزن الدلائل، ويعجز عن إدراك الحقائق غير المادية نظرا لجموده، في الواقع لا يمكن للمرء أن يدرك حقائق الإسلام السامية إلا إذا زهد في الدنيا وملذاتها، والذي لا يزهد في الدنيا لا يفلح في إدراك صوت الحق الذي يدوي قرب أسماعه، وبعبارة أخرى لا تكون لديه آذان يسمع بها أو قلب يفقه به، ولا يعيد النظر في أفكاره رغم توفر البراهين الساطعة أمامه، ويبقى في دائرة المألوف لا يتجاوزها كالمريض الذي يصاب بمرض مهلك فهو لا يتمتع بالصحة رغم هذه النظم الصحية المنتشرة في الأرض، كذلك من يصاب بمرض الجمود لا تفيده فرص النور والهداية التي تبدو أمامه قريبة منه.

٣- العقبة الثالثة:

كذلك الأمر بالنسبة للتقليد الأعمى للشخصيات، فإذا تأثر أحد بشخصية ما لدرجة كبيرة فلا يرى في هذه الشخصية إلا الصواب والصحة، فكلما يصدر عنه من قول فهو الكلام الفصل الذي لا يناقش فيه، ويعده معيار الحق لا شعوريا، ولا يخوض في دراسة أفكار الآخرين بسبب ذلك، وإذا درسها لا يسيغها كالمولع بالحلويات فهو لا يتلذذ بالأطعمة الأخرى. وكل هذا يحدث بدون شعور المرء، يظن أنه يعظم تلك الشخصية لأجل الدين، في حين أنه وقع في مرض التقليد الذي هو أخطر من مرض السل.

شاب مثقف مولع بـأحد الكتّاب، حين وقفت على أحد مؤلفـات صاحبه وجدت فيه عبارة تعارض الـنص القرآني صراحة، فقدمت تـلك العبارة بين يديه لأرى تعقـيبه، وكنت واثقا أنه لا أحد يجادل في خطئها، ولكنه رد عليّ قائلا: «لا تعارض فيها مع القرآن بل هي صحيحة». فوالله قد لمحت تـغيّر وجهه إثر تفوهه بهذه الكلمات كـأنّ فكره كان يأبي ذلك صراحـة ولكن الـذي وقف عقبـة أمام قبـوله للـحق أنه قـلّد شخصـا فاستبـعد من ذهـنه أن يخطيء، لقد أغلق هذا التقليد نوافذ ذهنه، فكيف يستقبل نور الحق!

٤- العقبة الرابعـة:

هي الكبـر وهو خداع للنفس، فـحينما يرى المرء في نـفسه بعض الجوانب الإيـجابية فإنه يضع لنـفسه معيارا للحسن والـقبح، فلا يرى بعد ذلك إيجابـيات الآخرين، ويرى في ضوء الإطار الـذي وضعه أنه الأكبـر من الجميع. ومن يـصاب بهذه النـفسية لا يقـف على الحق أبدا فهو يـنظر دائما إلى القائل لا إلى قـوله،وإذا رأى حسب نظرته الخاصة فإنـه يعتبر المتكلم أدنى منه، فيرفض ما يقولّه، ولا يستمع إلى من هو دونه.

فالمتكبر يعرض عن الحق حين يقدم إلـيه ويزعجه صوت الحق حين يعرض أمامه، وهو لا يجد جوابا لـلأدلة الواضحة أمامه لكنه رغـم ذلك لا يجد في نفسه رغبة فـي قبوله وهو واقع فـي اضطراب فـكري ويظـهر يقـينا زائـفا، كـما يـبدي كلاما سـطحيـا مقابـل الأدلة القاطعـة، وينتقد نظريـات الخصم بمفترضات مـن عنده ولا يقيم وزنا لـكلامه وإن كان ذو قيمة عاليـة، إنه يعمل جاهدا علّه يجد دلـيلا حاسما يرد به، إن هذه الوقائـع ونحوها، تدل دلالة صارخة أن ثقته بموقفه قد تزلزلـت، ويلمس قبسات النور في ذهنه لكن ادعاءه الباطل يمنعه عن قبول الحق، وتقول له نفسه أنت أرفع قدرا من ذاك الذي يعرض عليك الحق وأنت متفوق عليه لا محالة والناس يعترفون بخدماتك الجليلة للإسلام، فتسيطر عليه هذه المشاعر كغيوم كثيفة فيظل أعمى رغم بصره ويردد ما ورد في القرآن على لسان الكافرين «لو كان خيرا ما سبقونا إليه» وهكذا تفوته فرصة قبول الحق بعد ما كان بإمكانه أن يظفر بها.

هذا ما عبّر عنه القرآن بقوله «لم يخروا عليها صمّا وعميانا»، فإذا ذكر أحد بآيات الله فإن موقفه منها يكون في صورتين، إما أن يفهم الكلام فهما جيدا ويتعامل معه طبقا لحيثيته الأصلية وإما أن يترك القضية الأصلية ويوجه انتقادات تافهة لا علاقة لها بتلك القضية، فالصورة الأولى يكون فيها التعامل مع الأمر بعد تفكر وأناة، والثانية تكون بخوضه في الأمر كأنه أعمى وأصم وكأنه لم يصل إلى الحقيقة بعد.

﴿وإذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميا﴾ (الفرقان: ٧٣)

٥- العقبة الخامسة:

خوف الإنسان إذا قبل الحق أن يفقد قيادته ومكانته، فأيه فكرة أو نظرية تتمكن وتجد لها أنصارا في هذه الدنيا ثم يمر عليها زمن فإنها ستحصل على مرافق وشعب في الحياة ترتبط باقتصاد هؤلاء الأنصار، وتضيف إليهم هيبة سياسية ومفاهيم حديثة سرعان ما يتبنونها، مما يدفعهم إلى القيام دفاعا عنها وداعين إليها ليحصلوا على تأييد الناس ودعمهم، وكثير من الناس يتركون أشغالهم ليؤسسوا حياة جديدة على المصالح التي تنشأ عنها، وبعضهم قد أفنى إمكانياته وحماسه في الشباب من أجلها فلا يجد الآن دافعا للخوض في ميدان جديد لتعذّر ذلك.

وإذا رفع صوت الحق في مثل تلك الظروف، فإنه سيجد صدى في قلوب الكثيرين، ويلمع الحق في أعينهم حتى إذا ما رأوه جليا سرعان ما تقع على أبصارهم غشاوة المصالح الإقتصادية والخوف من فقدان الرفاهية التي كانوا فيها سواء أكان ذلك بشعور أو بغير شعور، ويرغبون عنه رغم وضوحه، وهكذا يؤثرون الحرمان من الحق بعد ما وجدوه حرصا على حياتهم والرفاهية التي ينعمون بها.

وعلى كل حال فإن ذلك يحدث مع الناس لا شعوريا فلا يدرك أكثرهم ماذا يفعلون، بل يظنون أنهم لا يقبلونه باعتبار أنه مبني على الخطإ، وهذا خداع يقع فيه الإنسان نتيجة

المخاوف الكامنة في اللاشعور، فهي تؤثر عليه لدرجة أنه لا يستطيع أن يفصل في الأمر ويظل متمسكا بنظريته السالفة بسبب يقينه الزائف.

٦- العقبة السادسة:

عدم انصراف الإنسان إلى التأمل والتفكر، مكتفيا بأجوبة بسيطة تقنعه أنه على الحق، وتارة يقع الإنسان في ظن خاطىء معتقدا أن أمرا ما حين لا يتعرض للنقد فهو دليل على مصداقتيه. وهذا خطأ فادح، فليس هناك حقيقة لا يرد عليها النقد، ولكن قد تكون تلك الردود مجموعة كلمات لا قيمة لها، وإذا عزم إنسان على رفض فكرة فلا شيء يرغمه على اعتناقها، ولو وضعت بين يديه كومة من الأدلة والبراهين الساطعة، وهو يحاول كل مرة البحث عن مخرج لتبرير موقفه، وهذا ما عبر عنه القرآن بالجدل، وهو عائق كبير في سبيل قبول الحق ﴿**ولقد صرفنا في هذا القرآن من كل مثل وكان الإنسان أكثر شيء جدلا**﴾ (الكهف: ٥٤)

وبلا ريب فإنه بإمكان الكثيرين أن يردوا على عرضي هذا بكثير من القول، ولكن إذا كانت هي نفس الأقوال التي طالما سمعتها وتعوذت عليها، فلا أجد عندي جوابا سوى تلك الكلمات التي قلتها لنفسي عندما جرى حوار بيني وبين أحد الشيوخ من أصحاب هذا الفكر لقد قلت في نفسي حينئذ وبعد ما رد علّي بردود واهية «إن كانت هذه هي الردود على مقالي فإني والله على الحق المبين».

٧- العقبة السابعة:

ومن بين العقبات أن المرء لا يقدم على هجر فكرة قد مضى عليها مدة طويلة، فإن المرء إذا تبنى فكرة ما لفترة من الزمن فإنه يأنس لها ويصعب عليه أن يعتقد الخطأ فيها، وتصبح لديه كعقيدة لا تحتاج إلى دليل ولو قدّم أحد أمامه الأدلة الواضحة على خطئها فهو لا يتخلى عنها رغم ذلك وتبدو الدلائل أمامه كشيء غريب. تلك هي النفسية التي كانت

سببا في تكذيب الأمم لرسلها واتهامهم بالسحر، لأنهم لبثوا مدة من الزمن وقد تبنوا معتقدات خاصة، وحين جاء النبي وأثبت خطأها بالأدلة الساطعة، أدركوا أنهم لا يملكون سوى ردود تافهة، ورغم ذلك لم يقبلوا الحق وقالوا أنت الذي أوقعتنا في هذه المغالطة بقوة أسلوبك وإلا فهو أمر لا يحتاج إلى دليل.

وأنقل هنا قصة المفكر الإيطالي الشهير «غاليلو» الذي عاش بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهو زمن سيطرت فيه أفكار أرسطو على العالم أجمع وقد كان يرى أرسطو أن الشيئين المختلفين في الوزن إذا ألقيا إلى الأرض من مكان مرتفع وفي نفس الوقت، فإن أثقلهما سيسقط على الأرض أولا، وقد حظيت هذه النظرية بالقبول الواسع نظرا للزمن الذي مضى عليها، ولم يفكر أحد في العمل خلافها، وكان غاليلو هو أول من رفضها مدعيا أنهما يصلان إلى الأرض في وقت واحد عدا ما يكون من فرق بسيط بسبب مقاومة الهواء، فضحك عليه المثقفون في عصره نظرا لجرأته على نظرية أرسطو، ولكنه لم يثنه شيء في سبيل إثبات دعواه وأراد إثبات ذلك بالتجربة، وذات صباح جمع أساتذة وطلاب جامعة «*Pisa*» حول منارة، وصعد على المنارة مصطحبا معه قرصان من الحديد يزن أحدهما عشرة كيلو غرام بينما يزن الآخر كيلو غرام واحد، ووضعهما على حافة المنارة ثم دحرجهما إلى الأرض فسقطا عليها في آن واحد، وبذلك أثبت دعواه.

وبعد تجارب أخرى برهن بواسطتها ثلاث قوانين حول الأجرام الساقطة على الأرض، وهي لا تزال تدرس في الكليات والجامعات، ظهر للناس أنه على حق وأرسطو على خطإ. لكن العلماء قد رفضوا نظريته تلك بعد أن شاهدوها، واعتبروا النظرية السابقة هي الصواب.

إذا وصل الأمر إلى هذا الحد فإنه يصعب على المرء التيقن بما رأته عيناه، ولا يقتنع إنسان مثل هذا بأي دليل، بل يظل في إطاره السابق والمألوف لديه ظنا منه أنه الحق، وهو في الحقيقة خداع وهمي لا دليل عليه ولا برهان.

٨- العقبة الثامنـــة:

أن يخترع المـرء هيكلا فكريا خـاصا، وعلى مر الزمـن يصبح مقبولا لـديه ولا مجال لتغييره أو تبديله ولا يـقبل شيئا إلا ما يدخل ضمن هذا الهيكل الذي صنـعه لنفسه وانسجم معه.

فإذا كـان المرء غارقـا في الدنـيا وملـذاتها، ويرى الـنجاح فـي استغـلال الإمكانـيات الدنيوية فسـوف لن يتفاعل مع أي تصور إنقلابـي للدين، بينما إذا قيل له أن وردا مـعينا فيه كذا وكذا مـن الثواب، وإذا صلـيت ركعتـين في وقت كذا فهـي كفارة لسـنة كاملـة فهو سيـقبل عـلى مثـل هذا حيـث يجده مـنسجمـا مع فكـره، ويضمـه لحياتـه كشيء إضـافي ومقدس، فنرى هـؤلاء منصرفين إلى ملذات الدنـيا ويرغبون في نفس الـوقت في أن يجدوا في الآخرة خـير منقلـب ويحبون هذا الـشعار «الإسلام عـبارة عن فلاح دينـي ودنيوي» ، بينما لا يقبلون على تصور يتضمن التضرع والإنابة والزهد في الدنيا والذكر باعتباره غذاء للـمؤمن، وهـؤلاء الذين لا يـرغبون فـي الذكر والصـلاة ويعرضـون عن كلـمات التـقوى والخشوع لاينفكون يلقون الكلمات الرنانة حول مواضيع مختلفة مثل «الإسلام نظام كامل شامل للحياة، وهو يقدم الحلول الناجحة لجميع القضايا ويضمن الأمن والنجاح في الدنيا».
أما أولئك الذيـن يتسمون بالسطحـية في الفكر والمهتـمون بالمسائل المثارة من قـبل الزعماء التقلـيدين والذين لا ينـفكون يفكرون فـي التغيرات والأحداث الـسياسية فحـسب فهم لا يرغبون في الحقـائق الدينـية اللطـيفة، ويـقولون عنـها «إنها تـصوف» أو «تطرف دينـي».
وكذلك الآثار الـباقية عقب انحطـاط الحركة الإسلامية حين يـأخذ بها البعض على اعتبار أنها صورة كاملـة ونهائية للإسلام، فأمثال هـؤلاء لا يتفاعلون مع ما يقدم إلـيهم من خطط للعمل الإسـلامي، بل جل همهـم بناء مسـجد أو معهد أو الإنضمام إلى زاويـة صوفية، فإذا قام بذلك يعتقد أنه قد أدّى ما عليه من مسئوليات نحو الدين.

وليس معنى ذلك أن مثل هذا العمل غير صحيح، بل لو قدّر أحد إمكاناته وظروفه وأدرك أنه سيكتفي بتطبيق هذا القدر من العمل الإسلامي فهو أفضل ممن يظهر قلقه من أجل تطبيق عملي للشهادة على الصعيد الإجتماعي والدولي بينما هو في المقابل غافل عن أداء الشهادة على مستوى نفسه وأسرته، والحال أن ذلك أمر ميسّر له والظروف ميسرة لأدائه.

٩- العقبة التاسعة:

والأمر الأخير ما عاينته بنفسي، حين قدّمت هذا التصور الإسلامي الصحيح في مقالات لي نشرتها منذ سنوات، وقد أقبل الناس عليها دون اعتراض، وحين قدمتها مرة أخرى تحت عنوان «خطأ في التفسير» رغبوا عنها ورفضوها، لقد رفضها أولئك الذين يقولون عنها من قبل إنها صدى قلوبهم، وقد تعجبت من ذلك وتساءلت ما سبب ذلك ياترى؟ لأنه لا فرق عندي سوى أن الكلام كان من قبل غير موجّه لجهة محددة بينما أصبح الآن يقصد به جهة محددة، والذي كان ينسب إلى الكتاب والسنة أصبح الآن في مواجهة تفسير آخر.

والجواب على ذلك أن الفطرة التي خلق عليها الإنسان تتطلع من حيث تكوينها إلى دين صحيح، فإذا تغذت من الدين الحنيف فإنها ستنسجم وتتلاءم معه تماما، بينما إذا تغيّر قالب الذهن لدى المرء لسبب أو لآخر، وجعل يفكر شعوريا بأسلوب آخر غير مباشر ضد فطرة الله، فإن تأثره بالدين الحنيف يبقى في مستوى اللاشعور، فإذا ثم إعلانه فإن شعوره يعارضه في الحال، وهكذا فإن الكلام الذي كان يسيغه قبل التصريح يلفظه كأنه كلام مسموم.

النباتي مثلا يشرب الماء يوميا، وبعد ارتوائه يشكر الله الذي وفّر له هذا الأمر الذي هو في أشد الحاجة إليه، لكنه حين يشاهد يوما بالمجهر ذلك الماء ويكتشف أن ما يتجرعه كل

يوم فيه ملايين الكائنات الحية، فإن الكأس سيسقط من يده لأنه يحرم على نفسه قتل النفس، وسبب ذلك، أنه أرغم شعوره على مخالفة شعوره الفطري الحقيقي، فحين كان هذا الأمر غائبا عن شعوره كان يستعمله بكل رغبة وشوق، لكن حين تجلت الحقيقة أمام شعوره أباها شعوره المزيف، فأصبح المحبوب لديه مبغوضا، بينما في الحقيقة لا فرق بينهما سوى أن الأول كان ماء والثاني تحليل الماء.

* * *

خاتمـــة

بعدما رتبت مقالي هذا كنت في حوار مع زميـل لي، فنطقت بهذا الكلمات: «حينما أتذكر بـأن كتابي هـذا سيظهـر أمام الناس فـي يوم من الأيام فـإنني أشعـر بالخجل والحـياء وأحس كأنني أعرّي نفسي بنفسي».

هذه الكلـمات التي أعلنتـها أمام زميلي هي مـعذرة لي عن هذا الكتـاب، وتلك المدة الطويـلة التي قـضيتهـا ليالي وأيـاما ـ الله وحده يـعلمهـا ـ هي الشـاهد لي علـى أن إعداد الكتاب لم يكن بالنسبة لي موقف فرح وسرور ولـم يكن قصة طريفة أطنبت في حكايتها، إنه إضطراب القلب الذي شقّ حدود الصبر وضبط النفس ليظهر إلى حيز الواقع، لو خيّرت بين أمرين: أن أعـيش حتى تظهـر المشاعر التي تموج فـي فؤادي، أو أتخلص من هـذه الدنيا التي يتوجب فيـها على المرء أن يظهر كل ما شاهده دون زيادة أو نقـصان لاخترت الثاني، فالموت كان أهون عـليّ من هذه الحياة التي قـمت فيها بهذه المسـئولية المريرة القاسـية، إنها الكشف عن السلبيات العملية والفكرية للذين أقمت بينهم خمسة عشر عاما قريبا منهم.

عمل كهذا لو نطقت الكلمات لقالت إنه ليس من عمل القلم والحبر، بل هي عواطف مصهرة سـالت من القلب مـهدمة جدران الإرادة والإختيار، وانـطبعت على الـقرطاس في صورة المفردات، إنها هدية دمي ودمعي التي أعصـرها حتى آخر قطرة من أعماقي وأهديها إلى أصدقـائي، إنها ظـهور أفكاري المـضطربة الـتي هزت كيـاني ليلا ونـهارا منذ خـمس سنوات. قد تخفى الحقيقة اليوم عن أنظار الناس ولكنها لن تخفي أبدا ... سيأتي يوم تخبر فيه الملائكة النـاس عن الحالة الـتي كتبـت فيه هذه الـكلمات، إنـها مزيج مـن الإضطراب والخوف.

سيأتي ذلك اليوم يقينا وعساه أن يكون قريبا، يوم يقوم الناس لرب العالمين وتنشر الصحف وتتجلى الحقيقة كاملة، فتتهدم جدر الكلمات الأدبية الرنانة والتأملات الرشيقة الجذابة، يوم يكون الناس حفاة غرلا، لايجدون حتى أوراق الشجر ليستروا بها أنفسهم، فسعيد من بشّر في ذلك اليوم بالسعي المشكور، وشقيّ من لا يقبل منه دينه يومذاك ويقول له الرب «ما قمت به هو من نتاج فكرك وليس مني في شيء».

انتهى

* * *



محتويات الكتاب

الصفحة

الصفحة

الباب الثالث: تفسير الرسالة الإسلامية

الباب الرابع : نتائج الخطإ في التفسير

الباب الخامس : التصور الصحيح للدين

كتب أخرى صدرت للمؤلف باللغة العربية

١- الإسلام يتحدى

٢- الدين في مواجهة العلم

٣- الإسلام والعصر الحديث

٤- المسلمون بين الماضي والحاضر

٥- الإسلام والعصر الحديث

٦- قضية البعث الإسلامي

٧- واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام

٨- المنهج الربانـــي

٩- حقيقة الحــج

١٠- تجديد علوم الدين

١١- الدين الكامل

١٢- ما هو الديـــن

١٣- التفسير السياسي للدين

١٤- مأســاة كربــلاء



كتب أخرى صدرت للمؤلف
باللغة العربية

١٥- القضية الكبري

١٦- الإنسان القرآنــــي

١٧- سقوط الماركسية

١٨- عليكم بسنتى

١٩- إمكانيات جديدة للدعوة الإسلامية

٢٠- فلسطين الإنذار الإلهي

٢١- الإسلام في القرن ٢١

٢٢- تاريخ الدعوة إلى الإسلام

٢٣- حكمة الدعــوة

٢٤- ميدان العمل

٢٥- أخـــلاقنا

٢٦- الاتحـــاد

٢٧- الشريعة وتحديات العصر



(خطأ في التفسير)

عمل كهذا لو نطقت الكلمات لقالت أنه ليس من عمل القلم والحبر، بل هي عواطف مصهرة سالت من القلب مهدمة جدران الإرادة والإختبار وانطبعت على القرطاس في صورة المفردات، إنها هدية دمي ودمعي التي أعصرها حتى آخر قطرة من أعماقي وأهديها إلى أصدقائي، إنها ظهور أفكاري المضطربة التي هزت كياني ليلاً ونهاراً منذ خمس سنوات. قد تخفي الحقيقة اليوم عن أنظار الناس ولكنها لن تخفي أبداً ... سيأتي يوم تخبر فيه الملائكة الناس عن الحالة التي كتبت فيه هذه الكلمات، إنها مزيج من الإضطراب والخوف.

وبهذه العواطف أقدم مقالي للطباعة والنشر كشاهد وحيد على أمر خطير للغاية .. شاهد ليس لديه رغبة لحضور المحكمة والشهادة على خطورة الأمر، ولكن رغم كل جهوده ومحاولاته يصاب بخيبة أمل ويضطر لحضور المحكمة.

الناشر

الرسالة للإعلام الدولي

٧ ش الشيخ محمد النادي ـ مكرم عبيد ـ مدينة نصر

✆ ٢٦٢٣١٠٥٠ ـ ٢٦٢٨٤٩٩ ـ ٢٦٢٢٨٤٠